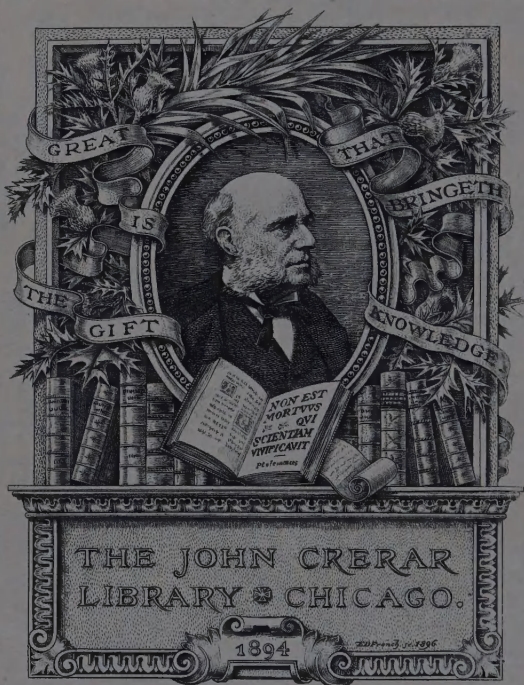


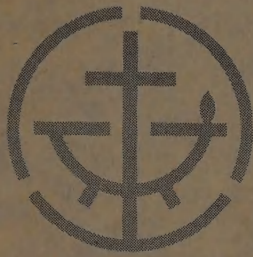
School of Theology at Claremont



1001 1322546



Withdrawn from Crerar Library



Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Fritz Langer

FRITZ LANGER

INTELLEKTUAL-
MYTHOLOGIE



BL
310
L43

THE
JOHN GREGOR
LIBRARY

INTELLEKTUALMYTHOLOGIE

BETRACHTUNGEN
ÜBER DAS WESEN DES MYTHUS UND
DIE MYTHOLOGISCHE METHODE

VON

DR. FRITZ LANGER



VERLAG UND DRUCK B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1916

L. F. M.

ЭНТ
НАУЧНО ИЗО
УЧЕБНИК

Синкформа для объединенных Статов нон Америка /
Copyright 1921 by B. G. Teubner in Leipzig.

ALLE RECHTE, EINSCHLISSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

Printed in Germany.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit war ursprünglich als Einleitung zu einem Werke über germanische Mythen entworfen. In ihr wollte ich meinen prinzipiellen Standpunkt erörtern, meine von anderen nicht selten abweichenden allgemeinen mythologischen Anschauungen näher begründen und sie des nur empirischen Charakters, der in der Mythenforschung auch heute noch vorherrscht, entkleiden, indem ich sie durch ihre Herleitung aus den gegebenen Elementen der mythologischen Forschung als folgerichtig zu erweisen und ihnen zugleich damit ihren natürlichen Standort im Reiche der mythologischen Ideen zu geben mich bemühte. Dazu erwiesen sich freilich die anfänglich gezogenen Grenzen als zu eng; orakelhafte Kürze wäre bei dem Versuche an die Stelle anschaulicher Klarheit getreten. So wuchs sich während der Bearbeitung die beabsichtigte Einleitung allmählich zu einer längeren systematischen Einführung in meine mythologische Gedankenwelt aus.

Als solche stellt sie zugleich einen Versuch dar, entgegen der völkerpsychologischen Mythologie und der zurzeit überhaupt stark verbreiteten Neigung, alles und jedes psychologisch zu erklären, die Grundlagen für eine sogenannte Intellektualmythologie zu schaffen, die auf die Herausarbeitung mythischer Ideen und geistiger Zusammenhänge statt psychischer Phänomene und Gesetze abzielt. Was mir dabei letzten Endes vorschwebte und ich hiermit wenigstens von ferne angebahnt haben möchte, ließe sich etwa als eine Prinzipienlehre der Mythenbildung bezeichnen, ohne die eine selbständige, auf eigene Gesetze aufgebaute, mit eigenen Mitteln betriebene Mythologie schlechterdings nicht besteht. Die Vertreter der verschiedensten Grenzwissenschaften reden dem Mythologen drein, was an sich kein Schade zu sein braucht, insoweit er von jenen lernen

a*

Withdrawn from Oberar Library

330852

ALPMA

Amexa

~~22~~
~~4330852~~

kann. Aber daß jene auch umgekehrt da, wo ihr Wissensgebiet ins Mythische übergeht, beim Mythologen in die Schule gingen, ist kaum erhört und anscheinend überflüssig; denn die Mythologie wird philologisch, historisch, ethnologisch, psychologisch oder wohl auch pathologisch und astronomisch, aber beileibe nicht mythologisch betrieben. So sehr ist sie trotz aller gegenteiligen Bestrebungen noch immer ein Anhängsel ihrer Hilfswissenschaften. Daher sagt der Mythos selbst uns so wenig und die mythologische Literatur so viel.

Bei der Ausführung des Planes war eine Auseinandersetzung mit den aktuellen Hauptrichtungen und -problemen der Mythologie nicht zu umgehen. Hierbei habe ich mich allerdings meist auf das Nötigste beschränkt. Es konnte mir nicht darauf ankommen, möglichst viele Probleme und Versuche der Mythenforschung zur Sprache zu bringen und nach dem Vorbilde anderer gleichsam einen kritischen Überblick über die mythologische Literatur zu geben. Für meine Zwecke handelte es sich vielmehr nur darum, daß ich meine Ideen vom Wesen des Mythos entwickelte und sie durch Hervorhebung ihrer Unterschiede von denen der herrschenden Richtungen der Mythenforschung in ein schärferes Licht rückte.

Damit war — leider! — auch eine polemische Färbung der Schrift unvermeidlich; denn wer griffe wohl gern die an, von denen er trotz allen Widerspruchs gelernt hat und denen er sich dafür zu Dank verpflichtet fühlt, auch wenn er ihnen nicht zu Dank zu schreiben vermag? Das möchte ich ganz besonders auf meine Stellungnahme zu Wilhelm Wundt beziehen. Seine Völkerpsychologie erfüllt mich als wissenschaftliche Arbeitsleistung mit Bewunderung, und dennoch stehe ich in meinen mythologischen Grundanschauungen auf gegenteiligem Standpunkt.

Meine Beispiele und Belege entstammen im wesentlichen, wenn nicht deutschem Volksglauben und germanischem Mythos, so der christlichen Glaubenswelt. Auf diesen beiden Quellgebieten scheint mir vornehmlich der deutsche Mythologe wie auf seinen beiden natürlichen Füßen zu stehen. In den tief sinnigen mythischen Schöpfungen der Germanen behauptet das Volk der Denker und Dichter

seinen Ruf auch für die frühe Vorzeit. Nirgends, glaube ich, ist die geistige Wesenheit des Mythos mächtiger zu spüren als in dieser nebelhaften Mythenwelt. Ihr beizukommen ist aber nur dann verhältnismäßig leicht, wenn man die enge Gemeinschaft von Mythos und Religion beherrzigt und die mythischen Formen der eigenen Glaubenswelt in ihrer religiösen Bedeutung erkennen und werten gelernt hat. Die Erkenntnis beider liefert dem Deutschen seine mythologische Heimatkunde und erschließt ihm dabei Okzident und Orient, polytheistischen und monotheistischen Glaubensgeist in einem trefflichen Ausschnitt.

Das mythische Material ist im einzelnen gewissermaßen beliebig gewählt, wie es sich nach langjährigen und spezielleren Zwecken gewidmeten Untersuchungen dem Gedächtnis zur Veranschaulichung und Begründung des gedanklichen Inhaltes bot. Es ist also zumeist nicht erst hierfür erarbeitet worden. So möge auch manches früher gewonnene Resultat an diesem Orte einstweilen als bloße Vorandeutung oder als ein Hinweis aufgenommen werden, zu dessen strenger Beweisführung der Platz mangelte, dessen Erwähnung jedoch zur Klarheit der vorgetragenen Anschauungen mir trotzdem von Nutzen zu sein schien. Was zur Erklärung der einzelnen mythischen Begriffe gesagt ist, kann aus dem gleichen Grunde der Sache nicht voll gerecht werden, da ein jeder dieser Begriffe von Rechts wegen eine ausführliche Einzeluntersuchung verlangt, wie solche gegenwärtig als religionswissenschaftliche Vorarbeiten glücklicherweise mehr und mehr gepflegt werden. Für die gegebenen Erklärungen spricht indessen das beschränkte Material, das angeführt ist, meist schon deutlich genug. Es ist eben nur Beispiel zur Erläuterung allgemeiner mythologischer Gedanken, seine Erklärung nicht Selbstzweck. Daher habe ich mich auch möglichst auf allbekannte mythische Erscheinungen berufen und im wesentlichen kein neues mythisches Material herangezogen.

Dem Verhältnis von Mythos, Religion und Sittlichkeit zueinander habe ich etwas mehr Raum gegönnt, als manchem nötig erscheinen dürfte. Ich fühlte mich dazu gedrängt, weil selbst in den

einfachsten hier einschlägigen Fragen eine oft sinnverwirrende Meinungsverschiedenheit herrscht, weil meine eigenen Ansichten keineswegs gerade den landläufigsten entsprechen und endlich weil die Stellung, die der Mythologe zu diesen Fragen nimmt, nach meinem Dafürhalten für seine ganze Auffassung vom Wesen des Mythos und für die Aussichten seiner Forschung auf Erfolg grundlegend ist.

Daß in einer Abhandlung wie dieser Hypothesen begegnen, in mancher Hinsicht nur mit Wahrscheinlichkeit oder bloßer Möglichkeit gerechnet wird, bedarf wohl nicht erst der Rechtfertigung.

Das Buch habe ich einem größeren Leserkreise zugedacht, ohne daß ich deshalb auf ausführliche Nachweise und längere Anmerkungen verzichten zu müssen glaubte. Es wendet sich an jeden, der dem Mythos Interesse entgegenbringt und noch nicht auf eine bestimmte Richtung so fest eingeschworen ist, daß er daneben nicht auch anderes gelten lassen kann. Daß mir in gar manchem widersprochen werden wird, erwarte ich in dem Vertrauen auf endgültige gegenseitige Verständigung und Förderung der Sache selbst.

Weitgesteckte Ziele zu erreichen bedarf es Geduld und langer Zeit; davon weiß die Mythologie besonders ein Lied zu singen. Mich würde es schon freuen, mit dieser Vorarbeit neue Anregungen gegeben und die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der mythologischen Probleme auch für unsere Geisteskultur, deren Vertiefung und Befreiung von lastender Tradition gelenkt zu haben.

Berlin, im April 1916.

Fritz Langer.

Inhaltsverzeichnis.

Erster Teil.

Die mythologischen Hauptrichtungen.

	Seite
Kap. I. Die Mythologie im Lichte des mythischen Bildes. . .	1—15
§ 1. Der Symbolismus in Dichtung, Leben und Sprache und seine Bedeutung für die Mythologie	1— 7
§ 2. Das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit im Mythos und seine Bedeutung für die Mythenforschung	7—15
Kap. II. Begriff und Aufgabe der Mythologie	16—24
§ 3. Die doppelte Bedeutung des Wortes Mythologie	16—17
§ 4. Der Gegenstand der Mythologie	17—21
§ 5. Die Fremdartigkeit der mythischen Vorstellungswelt . . .	21—22
§ 6. Subjektiver und objektiver Gehalt der mythischen Vorstellung, subjektivierende und objektivierende Mythologie	22—24
Kap. III. Die objektivierende Mythologie	25—41
§ 7. Die Untauglichkeit des Objektes zum Ziel der Mythenforschung	25—31
§ 8. Der Unitarismus in der objektivierenden Mythologie und die Kontinuität der mythischen Vorstellungen	31—41
Kap. IV. Die psychologische Mythologie.	41—45
§ 9. Wundts Affekthypothese	41—42
§ 10. Apperzeption und Assoziation	42—44
§ 11. Der Polygenismus	44—45
Kap. V. Vorzüge und Schwächen der psychologischen Mythologie logie	45—64
§ 12. Der vermeintliche Dämmerzustand des mythischen Bewußtseins	45—47
§ 13. Die Gebundenheit des Affekts an die Vorstellung	47—49
§ 14. Posthume Affekte und deren psychologische Verknüpfung. .	49—51
§ 15. Das fromme Gefühl als Refugium der Religionswissenschaft	52—53
§ 16. Die Inhaltsleere des Affekts	53—54
§ 17. Die Unzulänglichkeit der psychologischen Denkprozesse zur Erklärung der mythischen Vorstellung	54—64

Zweiter Teil.

Die Intellektualmythologie.

	Seite
Kap. VI. Der Begriff	65—110
§ 18. 1. Die Gebundenheit des Begriffs ans Wort	65— 67
2. Die Wandelbarkeit des Begriffs	67— 75
§ 19. a) Der kulturelle Begriffswandel	68— 71
§ 20. b) Der intellektuelle Begriffswandel	71— 72
§ 21. c) Der metaphorisch-empirische Begriffswandel	72— 75
3. Die Verschiedenheit und relative Unabhängigkeit des Begriffs vom Vorstellungsobjekt	75— 81
§ 22. a) Die Entstehung der Metapher durch Abstraktion	75— 77
§ 23. b) Die subjektiv abstrakte Natur des Begriffs	77— 80
§ 24. c) Die Unvereinbarkeit des starren Gattungsbegriffs mit der Geistesentwicklung	80
§ 25. d) Die Dominante des Vorstellungsinhaltes	80— 81
4. Der Sinnbegriff	81—110
§ 26. a) Merkmale und Wesen des Objekts, Vorstellungsdominante und Sinnbegriff	81— 85
§ 27. b) Die Bedeutung des Sinnbegriffs für die Geistesgeschichte	86— 87
§ 28. c) Die Differenzierung und Entwicklung des Sinnbegriffs zum Gattungsbegriff	88— 92
§ 29. d) Die Wesenheit von Sinnbegriff und Gattungsbegriff	93—101
§ 30. e) Hypothetisches zur Entstehung von Urbegriffen und primären Worten	101—110
Kap. VII. Das Verhältnis von Geisteskultur, Mythos und Religion	110—139
§ 31. a) Das mythische Denken	110—113
§ 32. b) Monogenismus und Polygenismus	113—115
§ 33. c) Die Identität von Sinnbegriff und religiösem Begriff. Mythologie als Lehre vom Sinnbegriff	115—118
§ 34. d) Mythos und Religion	118—139
Kap. VIII. Mythischer Monismus	139—178
§ 35. a) Die Einheit von Objekt und Gottheit	139—151
§ 36. b) Das Denken in Objekten	151—174
§ 37. c) Grundzüge des mythischen Monismus	174—178
Kap. IX. Mythischer Dualismus	178—202
§ 38. a) Die Entstehung des Profanmenschentums	178—180
§ 39. b) Die priore Stellung des Begriffs	180—199
§ 40. c) Rückblick	199—202

Dritter Teil.

Die mythologische Methode.

	Seite
Kap. X. Analytisches Verfahren	202—209
§ 41. 1. Die mythische Erzählung	202—205
§ 42. 2. Das einzelne mythische Bild	205—208
§ 43. 3. Die mythische Person	208—209
Kap. XI. § 44. Mythenvergleichung und synthetisches Ver- fahren	209—211
Kap. XII. Allegorie und Allegorese	211—263
§ 45. 1. Mythologische Irrungen allegorischer Art	211—214
§ 46. 2. Theologie und Allegorese	214—218
3. Die Verquickung der mythischen Allegorie mit der poe- tischen	218—226
§ 47. a) Das falsche Ideal einer Allegorie	218—219
§ 48. b) Die Realität der mythischen Allegorie und ihre Ver- wandtschaft mit der modernen politischen	219—224
§ 49. c) Die Bedeutung der allegorischen Auffassung des Bil- des für die Begriffs- und Geistesbildung	225—226
4. Die Vieldeutigkeit der Allegorie	226—235
§ 50. a) Der Rahmen der allegorischen Erzählung und die historische Grundlage	226—229
§ 51. b) Die traditionelle Gebundenheit des allegorischen Bildes § 52. c) Die natürliche Bedeutungsweite des mythischen Bildes	229—233
§ 53. 5. Die Allegorie als Beweismittel	233—235
§ 54. 6. Der Unterschied zwischen Deutung und Anwendung der Allegorie	235—241
§ 55. 7. Das Alter der allegorischen Elemente in Mythos und Religion	241—245
§ 56. 8. Die Wertschätzung der Allegorie in der Vergangenheit	245—257
§ 57. Schlußwort	257—262
Sachverzeichnis	262—263
	264—269

Literaturverzeichnis.

- Achelis, Thomas, Die Religionen der Naturvölker im Umriß. Leipzig 1909 (Götschen).
- Bartsch, Edmund, Proben aus einer Behandlung der neutestamentlichen Gleichnisse. Sangershausen 1913 (Progr.-Abh.).
- Bastian, Adolf, Afrikanische Reisen. Ein Besuch in San Salvador, der Hauptstadt des Königreichs Kongo. Ein Beitrag zur Mythologie und Psychologie. Bremen 1859.
- Baur, August, Über Fetischismus und Seelenkult. Protest. Kirchenzeitung 1886.
- Bertsch, Heinrich, Weltanschauung, Volkssage und Volksbrauch. Dortmund 1910.
- Beth, Karl, Religion und Magie bei den Naturvölkern. Leipzig u. Berlin 1914.
- Bousset, Wilhelm, Das Wesen der Religion. Halle 1904.
- Brugsch, Heinrich, Religion und Mythologie der alten Ägypter. Leipzig 1888.
- Bugge, Chr. A., Die Hauptparabeln Jesu. Gießen 1903.
- Couard, Ludwig, Altchristliche Sagen über das Leben Jesu und der Apostel, Gütersloh 1909.
- Creuzer, Friedrich, Symbolik und Mythologie der alten Völker.³⁾ Leipzig u. Darmstadt 1837—43.
- Dieterich, Albrecht, Eine Mithrasliturgie.²⁾ Leipzig u. Berlin 1910.
- Eisler, R., Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, quellenmäßig bearbeitet.³⁾ Berlin 1910.
- Eysinga, van den Bergh van, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen.²⁾ Göttingen 1909.
- Fehrle, Eugen, Die kultische Keuschheit im Altertum, Gießen 1910. Studien zu den griechischen Geoponikern. Bollis Stoicheia III.
- Frazer, James George, The golden Bough. A study in magic and religion.²⁾ 3 vols. London 1900.
- Freud, Sigmund, Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften. Bd. I. 1912.
- Gering, Hugo, Die Edda, übersetzt und erläutert. Leipzig u. Wien.
- Gerland, Georg, Der Mythos von der Sintflut. Bonn 1912.
- Golther, Wolfgang, Handbuch der germanischen Mythologie. Leipzig 1895.
- Grimm, Jakob, Deutsche Mythologie.⁴⁾ Berlin 1875—78.
Deutsche Rechtsaltertümer Göttingen 1828.
- Grimm, Brüder, Märchen. Leipzig 1910 (Insel-Verlag).
- Gruppe, Otto, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. J. v. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. Bd. 5. Abt. 2. München 1897 ff. [Gr. Myth.]
- Helm, Karl, Altgermanische Religionsgeschichte. Gießen 1912. [Ag. R.]
- Hennecke, Edgar, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung und Einleitung. Dazu ein Handbuch. Tübingen 1904. [Ap. u. Hdb.]
- Jülicher, Adolf, Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum. Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Herausgegeben v. Paul Hinneberg. Berlin u. Leipzig 1906.
Die Gleichnisreden Jesu.²⁾ Tübingen 1900.

- Kalthoff, Albert, Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie. Jena 1903.
- Kautzsch, E., Die Heilige Schrift des Alten Testaments.³⁾ 2 Bde. Tübingen 1909.
- Kluge, Friedrich, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache.⁶⁾ Straßburg 1905 [Et. Wb.].
- Kunike, Hugo Die Couvade oder das sogenannte Männerkindbett. Leipzig 1912 (Dissertation).
- Küster, Erich, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Bd. XIII. Gießen 1913.
- Laistner, Ludwig, Das Rätsel der Sphinx. Grundzüge einer Mythengeschichte. 2 Bde. Berlin 1889.
- v. d. Leyen, Friedrich, Das Märchen. Leipzig 1911 (Wissenschaft u. Bildung). Deutsches Sagenbuch. München 1909.
- Leßmann, Heinrich, Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung. Mythologische Bibliothek I 4. Leipzig 1908.
- Meringer, Rudolf, Das deutsche Haus und sein Hausrat. Leipzig 1906 (Natur u. Geisteswelt).
- Meyer, Eduard, Geschichte des Altertums. Orient. 2 Bde.³⁾ Stuttgart 1907.
- Meyer, Elard Hugo, Germanische Mythologie. Berlin 1891. [GM].
Mythologie der Germanen. Straßburg 1903. [MdG].
- Meyer, Richard M., Altgermanische Religionsgeschichte. Leipzig 1910.
- Olrik, Axel, Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit. Übertragen von Wilh. Ranisch. Straßburg 1908.
- Rhamm, Karl, Die altgermanische Wirkgrube auf slawischem Boden. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde [ZdVfV] Bd. XXI, 44 ff. (1911).
- Rohde, Erwin, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg i. B. u. Leipzig 1894.
- Roscher, W. H., Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig 1881 ff.
- Scheffelowitz, Isidor, Das stellvertretende Huhnopfer. Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten. Bd. XIV. Gießen 1914.
- Schmidt, Wilhelm, Die Bedeutung des Namens im Kult und Aberglauben. Ein Beitrag zur vergleichenden Volkskunde. Darmstadt 1912. (Progr.-Abh.)
- Schultz, Wolfgang, Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise. Mythologische Bibliothek III 1 u. V 1. Leipzig 1912.
- Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.³⁾ Leipzig 1898—1901.
- Siecke, Ernst, Drachenkämpfe. Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde. Mythologische Bibliothek I 1. Leipzig 1907.
Hermann Useners Mythologische Anschauungen. Memnon, Zeitschr. für die Kunst- und Kulturgeschichte des alten Orients. Bd. IV. Stuttgart 1910.
- Sigwart, Christoph, Logik. Freiburg 1889.
- Spieth, Jakob, Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. Berlin 1906.
- Traub, Die Wunder im Neuen Testament. Halle 1905.
- Überweg, Friedrich. System der Logik.³⁾ Bonn 1868.
- Ungnad-Greßmann, Das Gilgameschepos. Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten und Neuen Testaments. Heft 14.
- Usener, Hermann, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn 1896. Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bonn 1889.
- Veckenstedt, Edm., Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz 1880.
- Weinek, Heinrich, Die bildliche Sprache Jesu in ihrer Bedeutung für die Erforschung seines inneren Lebens. Gießen 1900.
Die Gleichnisse Jesu.³⁾ Leipzig 1910 (Natur u. Geisteswelt).

- Weiß, Johannes, Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. 2 Bde. Göttingen 1908.
 Wernle, Paul, Einführung in das theologische Studium.²) Tübingen 1911.
 Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Göttingen 1901.
 Wundt, Wilhelm, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Besonders Bd. IV u. V: Mythos u. Religion. Leipzig 1910, 1914 (wo nur Wundt angegeben ist, ist Bd. IV gemeint).
 Wuttke, Adolf, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart.³) Berlin 1900.

Abkürzungen.

- | | |
|---|--|
| Alv.: Alvíssmál | Old.: Oldenburg |
| Ap.: Apokryphen | Paralip.: Paralipomena (Bücher der Chronik) |
| AT: Altes Testament | PG: Pauls Grundriß der germanischen Philologie |
| Atlam.: Atlamál | Plut. Num.: Plutarch, Numa |
| Bö: Böhmen | Pred.: Prediger |
| Dt: Deuteronomium | Ps: Psalmen |
| DLZ: Deutsche Literaturzeitung | Pyth.: Pythagoras |
| Eb.Ev.: Ebionitenevangelium | RGVV: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten |
| Eph.: Brief an die Epheser | Rh. M.: Rheinisches Museum |
| Gen.: Genesis | R. U.: Religionsgeschichtliche Untersuchungen |
| GRM: Germanisch-Romanische Monatschrift | Sach.: Sacharja |
| Gylf: Gylfaginning | Sal. a. Sat.: Salomon and Saturnus |
| Hdb: Handbuch (vgl. Hennecke) | Schw.: Schwaben |
| Hes.: Hesiod | Skr.: Sanskrit |
| Jer.: Jeremias | Sn. E.: Snorra Edda |
| Jes.: Jesajas | Spr.: Sprüche Salomos |
| Joh.: Johannes | Zeph.: Zephanja |
| KdG: Kultur der Gegenwart | ZfdA: Zeitschrift für deutsches Altertum |
| MB: Mythologische Bibliothek | ZdVfV: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde |
| Mk: Markus | |
| ML: Mythologisches Lexikon | |
| Ndtl.: Niederdeutschland | |
| NT: Neues Testament | |
| Od.: Odyssee | |

Die mythologischen Hauptrichtungen.

Kap. 1. Die Mythologie im Lichte des mythischen Bildes.

Der Symbolismus in Dichtung, Leben und Sprache und seine Bedeutung für die Mythologie.

§ 1. Die Mythologie als Wissenschaft ist eine Schöpfung der Romantik und datiert mit ihr zusammen etwa von der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert. Im regen Wandel der Anschauungen, wissenschaftlichen Methoden und Erklärungsversuche ist ihre Aufgabe an Vielseitigkeit, Umfang und religionsgeschichtlicher Bedeutung seitdem ständig gewachsen, und neben der Sammlung und Sichtung des Stoffes hat die mythologische Arbeit eine Menge oft freilich mehr literarischer, philologischer und historischer als streng mythologischer Einzelergebnisse gezeitigt. Aber ein Ziel hat sie nicht erreicht. Es fehlt ihr noch immer an allgemein anerkannten Grundanschauungen über das Wesen des Mythos und einer darauf sich aufbauenden bewährten Methode zur Erkenntnis der mythischen Erscheinungen. Auch der großzügige Anlauf, den die Völkerpsychologie in dieser Richtung genommen hat, kann den Anspruch darauf nicht behaupten, und mancher dürfte bezweifeln, ob die Mythologie ebenso wie die Religionswissenschaft überhaupt dieses Ziel je erreichen wird.

Hierin liegt nun wohl ein Hauptgrund dafür, daß die Mythologie auf den großen Kreis der Gebildeten, die am Mythos nur nebenher interessiert sind, kaum einen merklichen Einfluß übt, daß für sie das Reich der mythischen Vorstellungen wesentlich geblieben ist, was es den Begründern der jung keimenden Wissenschaft war: eine romantische Wunderwelt mit symbolischem Einschlag.¹

¹ Die Romantiker glaubten bekanntlich, daß im Mythos ein geheimer höherer Sinn verborgen sei, und sie nahmen eine besondere allegorische oder

Diese Auffassung liegt besonders dem Dichter nahe, wird durch ihn gefördert und erscheint auch vom philosophischen Standpunkte berechtigt. Der wahre Dichter muß hinter die äußere Erscheinung schauen, wennsonst er etwas lehren will. Das Mythische aber bildet in der Dichtung nur eine besondere Art des so Geschauten. Überall, wo die Dichtung Mythisches behandelt oder berührt, in Shakespeares Märchendramen, in Goethes „Faust“, Wagners Sagenopern, Webers „Freischütz“, Marschners „Hans Heiling“ und „Vampir“, Lortzings „Undine“, Hauptmanns „Versunkener Glocke“, ganz zu schweigen von den zahlreichen epischen Dichtungen und Romanen, die zu nennen wären, gewinnt die mythische Gestalten- und Erscheinungswelt ein neues inneres Leben. Organisch eingegliedert in den Gang der Handlung, wird sie zur Offenbarung übersinnlicher Mächte und das Leben selbst mit seinen Schicksalen und Wechselfällen, mit seinen kleinsten wie seinen großen Begebenheiten zum Mysterium.

Hineingepflanzt in solchen großzügigen Symbolismus, gewinnt die buntschillernde mythische Erscheinungswelt an Bedeutung, erscheint nicht mehr weltfremd und widersinnig, sondern als ein Teil des ganzen, von wunderbaren helfenden und tückischen Geistesmächten durchwobenen Daseins, als nur graduell, nicht aber wesentlich davon verschieden. Die einzelne mythische Erscheinung braucht darum weder im logischen noch im psychologischen Sinne klarer zu werden; die allgemeine Voraussetzung ihres Daseins und ihre Daseinsberechtigung im Hinblick auf ihre Stellung zu der ganzen Handlung sind allein maßgebend.

Symbolisch wie die Dichtung, die das Leben potenziert wiedergibt, ist dieses selbst in der Weise, daß seine realen Daseinsformen nur Wert und Bedeutung durch die ihnen übergeordnete und dabei immanente Geisteswelt besitzen. Das tritt in der alle Geistesbeziehun-

symbolische Sprache an. Vertreter dieser Ansicht waren Friedr. Schlegel, Über die Sprache und Weisheit der Inder (1808), Görres, Mythengeschichte der asiatischen Welt (1810) und Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker (1810—12). Die Annahme, daß diese Sprache ein besonders für seinen Zweck erfundenes künstliches Gebilde sei, war freilich eine irrige.

gen vermittelnden Sprache besonders deutlich zutage.¹ Der Befreiung des Denkers vom Schein, seinem Hindrängen auf die herrschenden ideellen Werte und Mächte entspricht im Werdegange der Sprache die Bildung der Abstraktionen. Zugleich aber bleibt der Inhalt des Lebens doch wieder nur, was sich mit den Sinnen greifen läßt; daher findet alles Geistige und Seelische noch immer seinen packendsten Ausdruck, indem es sich durch die leibhaftige Welt verkörpert, sich selbst im Bilde darstellt. So tritt neben die abstrakte Welt und den Wortschatz an Abstrakten, zwischen ihr und der nüchternen Realität vermittelnd, die Bildersprache, das Konkretum, das aufgehört hat, Konkretum zu sein, weil es nur ideell verstanden, Symbol des Geistes- und Seelenlebens sein will, dabei aber als das adäquateste Vorstellungsobjekt der Idee oder dem Begriffe den leichtfaßlichsten Ausdruck verleiht.

Von den sprachlichen Bildern, die von der beweglichen Phantasie des Dichters noch heute ständig geschaffen und für den Augenblick geprägt werden, sind besonders die in der volkstümlichen Prosa vorkommenden bildlichen Redewendungen und Wörter zu scheidern. Sie sind traditionelles Gut, das aus und von der Vergangenheit zu uns spricht. Besteht nun die romantische Auffassung, nach der die Anschauungsformen des Mythos symbolischen Charakter tragen, zu Recht, dann wird dieser Bilderschatz der Sprache, der als ein ererbter Gemeinbesitz des Volkes subjektiver Willkür nicht unterworfen ist, sich mit den symbolischen Vorstellungen der mythischen Vergangenheit berühren müssen.

Es ist in der Tat keine Seltenheit, daß ganze Bildergruppen unserer Sprache zu den eigenartigen Vorstellungen der mythischen Sagenwelt mit einer oft überraschenden Genauigkeit zusammenstimmen, so daß die einen die anderen zu ergänzen und auf sie ein

¹ Schopenhauer (Parerga u. Paralipomena K. VIII) führt den symbolischen oder allegorischen Charakter dieser Erscheinungswelt auf die Urverwandtschaft aller Wesen mittels ihrer Einheit im Dinge an sich zurück. Er verweist auf die allegorische Auffassung, die sich bei Hesiod, Theog. v. 211 f. zeigt, und macht selbst einen Versuch, verschiedene Mythen allegorisch zu erklären.

ungeahntes Licht zu werfen geeignet scheinen. In eine derartige durch sprachliche Bilder leicht aufzuhellende Reihe mythischer Vorstellungen versetzen uns beispielsweise die bekannten zahlreichen Sagen von Städten, Ländern, Burgen oder sonstigen Örtlichkeiten, die irgendwo in einen See oder einen Brunnen versunken sind. Es ist oft eine zauberische Welt, die uns da geschildert wird, mit Schlössern, unermeßlichen Schätzen, mit Menschen, herrlichen menschenähnlichen Geschöpfen und seltsamen Ungeheuern, und sie zieht den Irdischen an durch den beweglichen Sang eines Nöck oder den verführerischen Liebreiz einer Undine.¹

Worauf es uns dabei ankommt, das ist die eigenartige Vorstellung von einer Welt, die unter Wasser lebt. Auch in unserer Bildersprache ist diese Welt, wenngleich uns unbewußt, vorhanden. So gestattet unser bilderreicher Sprachschatz, etwa folgenden gemeinverständlichen Satz zu bilden: „Der mächtige Strom der Zeit, in dem unser Leben dahinfließt, in dessen geistigen, sozialen, künstlerischen Strömungen wir mitzuschwimmen berufen sind, bis auch unser Leben zerrinnt, er ist über ungezählte Geschlechter dahingeflutet, und je länger er floß, desto tiefer sind jene Welten der Vorzeit gesunken; Götter und Menschen, die einst auf der Höhe des Erdenlebens wandelten, sind untergegangen samt ihrer Herrlichkeit und allem, was sie glaubten, hofften und liebten.“

Dieser Satz mit seiner Häufung schmückender Bilder gleicher Art und seiner Ausspinnung des bildlichen Ausdrucks „Untergang“ ist nach heutigen Begriffen lediglich eine Floskel. Aber die Bilder zeigen eine auffallende Verwandtschaft mit der Grundvorstellung der erwähnten Sagengruppe. Wäre es statthaft, die Bedeutung unserer Bilder auf den Mythos zu übertragen, dann würde das beliebte Auf-

¹ Die Zusammenstellung der Sagenvorstellungen vom Wassermann und den Nixen mit jenen, die sich um untergegangene Örtlichkeiten und Personen rankten, erscheint gewagt, ist aber nach der hier vorliegenden Grundvorstellung berechtigt. Vgl. auch Jak. Grimm, *Myth.*⁴ I, 403 ff. u. bes. 408, 9 die Sage vom Wassermann, dem der christliche Priester die Erlösung zugesteht, und Rohde, *Psyche* S. 68: Ino Leukothea, einst des Kadmos Tochter, also ein sterbliches Weib, lebt in der Meeresflut einer Göttin gleich.

satzthema unserer Jugend „Das Leben ein Fluß“ in der Geisteswelt der Alten eine merkwürdige Realität besessen haben, dann hätten die Alten wirklich in diesen Bildern das Leben nicht nur geschaut, sondern auch an sie wie an eine Realität geglaubt. In jener unter den Wassern lebenden Welt aber hätten sie ihre Vorzeit dargestellt.

Der Mythos selbst bestätigt das, der Sinn unserer sprachlichen Bilder ist nicht irreführend. Auch geschichtlich so klar umrissene Gestalten wie Karl den Großen oder Karl V. denkt man sich da unten in der Tiefe des Brunnens.¹ Wir begreifen ferner daraus, warum es in der nordischen Mythologie einen Brunnen der Vergangenheit, den Urdsbrunnen, gibt, an dem die Zeit selbst in der Dreiheit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sitzt, und wir kön-

¹ Vgl. Grimm, Myth. III, 819: „König Karl sitzt im Brunnen zu Nürnberg, mit dem Bart in den Tisch gewachsen.“ — „Der Erzählungen von untergegangenen, versunkenen Burgen ist eine Menge. Bei ruhiger Flut schaut man noch ragende Spitzen der Türme und vernimmt ihre Glocken läuten usw.“ Ebda. S. 796: „Bei Fränkisch-Gemünden im Guckenberg ist vorzeiten ein Kaiser mit seinem ganzen Heer versunken, er wird aber, wenn sein Bart dreimal um den Tisch, woran er sitzt, gewachsen ist, mit seinen Leuten wieder herauskommen.“ Vgl. auch ebda. SS. 774, 784 das über die Sagen vom Ritter Tils und von dem irischen Herrscher O'Donoghue Gesagte, der jährlich am 1. Mai aus dem See aufsteigt. Von Friedrich Barbarossa ist zwar nicht überliefert, daß er auf dem Grunde eines Wassers sitzt; es ist aber aus den Parallelen zur Barbarossasage wie aus ihrer Verwandtschaft mit der Sintflutsage, der hier nicht weiter nachgegangen werden kann, zu erschließen, daß die Bergentrückung und das Versinken in den See oder den Brunnen der Bedeutung nach zwar nicht gleich, aber doch entsprechend sind. Die drei bairischen Schicksalsschwestern hausen geradezu an einem Wasserberg (vgl. E. H. Meyer GM 169). Der Tilsgraben, in den der Ritter Tils mitsamt seiner Burg versinkt, wird auch als die Unterwelt angesprochen (vgl. E. H. Meyer S. 174); das wäre die Welt der Untergegangenen, so daß die Unterweltshöhle vermittelt zwischen der Höhle im Berge und dem Ort unter Wasser. Auch zur Unterweltshöhle führt ja der Weg durch oder über das Wasser, je nachdem die Vorstellung von der tiefen Abgeschiedenheit oder die von ihrer Jenseitslage vorherrscht. — Friedr. Ranke (v. d. Leyen, Dt. Sagenb. IV S. 237) weist gleichfalls darauf hin, daß in den Untergangssagen verdunkelte Vorstellungen vom unterirdischen Reich der Toten mitgewirkt haben. Übrigens findet sich bei den Indern noch heute die alte Sitte, die Leichen in den Fluß — in Indien ist es der heilige Gangesstrom — zu werfen; vgl. Ed. Meyer I 2 S. 817.

nen daraus wenigstens den Sinn der Fluß- und Quellopfer ahnen, dürften sie doch kaum etwas anderes als Gaben der Verehrung an die versunkenen Toten oder Gaben der frommen Scheu an die geheimnisvollen Mächte sein, die den Strom des Lebens bestimmen. In dem Strom selbst aber liegt auch die gute alte Zeit begraben; daher ist es kein Wunder, daß die Wasser der untergegangenen Welt meist unermeßliche Schätze bergen. Solche Schätze sind die Kulturwerte des dem Antiken vorschwebenden goldenen Zeitalters, und ein wichtiges Seitenstück zu dieser ganzen Vorstellung bietet der gleichfalls nordgermanische Mimirbrunnen, der Quell des Gedächtnisses oder der Erinnerung an die Vorzeit. Das alles aber war einst nicht bloße Vorstellung, etwas rein Gedankenmäßiges, sondern mit der sinnlichen Außenwelt eng verknüpft. Von großen Helden (z. B. Beowulf) berichtet die Sage, daß sie mit reichen Schätzen auf die Fahrt nach dem Jenseits dem Meere übergeben wurden, und es ist eine geschichtliche Tatsache, daß Alarich, der große Tote, von seinen Goten im Busento mit reichen Schätzen begraben wurde. So errichteten die Alten nicht steinerne oder eiserne Denkmäler, die lebendige Natur, die ihrem Geiste die Formen der Anschauung lieferte, wurde ihnen unmittelbar zum beredten Zeugen für den auf immer verschlossenen Mund ihrer Großen und für die Herrlichkeit ihrer einstigen Machtfülle. Mythischer Glaube und frommer Brauch reichten sich dabei die Hand; die Lokalisierung der politisch-religiösen Ideale in der jeweiligen natürlichen Umgebung war eine Notwendigkeit für eine Menschheit, die noch so eng verwachsen mit der Natur war und außer dem gesprochenen Worte und der Sitte kein Mittel zur Festhaltung und Pflege des Ideals besaß.

Die Übereinstimmung, die sich im vorliegenden Falle zwischen den sprachlichen Bildern und den mythischen Anschauungen zeigt, spricht dafür, daß unsere Bildersprache selbst keine willkürliche Erfindung der dichterischen Phantasie, sondern aus dem mythischen Denken erwachsen¹ und daher ein schätzenswertes Hilfsmittel für

¹ Oder dürfen wir wirklich glauben, daß die vieltausendjährigen Baum-, Stein-, Quellenkulte nur haarsträubender Unfug waren, daß ihre Hüter Geist und Ge-

die mythologische Forschung ist. Darum kann unser obiger Satz, in dem wir das Bild vom Strome der Zeit erweiternd auf die mythische Vorzeit selbst anwendeten, geradezu mythisch genannt werden.

Das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit im Mythos und seine Bedeutung für die Mythenforschung.

§ 2. Ebensogut wie die erwähnte Bildergruppe hätte eine beliebige andere gewählt werden können; an Beispielen fehlt es nicht, wie sich im weiteren Verlauf der Abhandlung zeigen wird. Aber gerade diese Vorstellungen verdienen es, in den Vordergrund gerückt zu werden, denn sie zeigen, wie das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit im Mythos aufgefaßt wird, und die Mythologie, die vornehmlich eine historische Wissenschaft ist, wird daraus für ihr eigenes Verhältnis zur mythischen Vergangenheit lernen können. Je weiter wir nämlich diesen Vorstellungen nachgehen, desto mehr weicht die Fremdartigkeit der mythischen Formenwelt leichter Verständlichkeit, und wir erkennen, wie nahe verwandt die Anschauungen des mythenbildenden Geistes hinsichtlich des Verhältnisses von Gegenwart und Vergangenheit den unserigen sind.

Unser Satz vom Strom der Zeit hebt lediglich die Vergänglichkeit der Welt hervor, die von den gleichen Vorstellungen erfüllten Sagen dagegen betonen eher die Lebendigkeit der Vorwelt. Diese Lebendigkeit ist sowohl dem Elemente eigen, in dessen Bilde die Zeit geschaut wird, als auch den in ihm Versunkenen. Die Vergangenheit ist ein lebendiger Quell für die Gegenwart. Wie noch heute der wissensdurstige Jünger der Wissenschaft immer wieder aus den Quellen selbst als der unmittelbaren Kunde der Vorzeit schöpft, so läßt der germanische Mythos den Gott Odin aus dem

müt des Menschen fesseln konnten, ohne daß sie der Menschheit auch wirklich etwas zu sagen gehabt hätten, etwas, was sie die sinnige Betrachtung ihres Objektes lehrte? Stellen nicht unser eigenes Geistesleben und seine Anschauungsformen nur die Krone eines millionenfältigen Ringens durch Nacht zum Lichte vor, dessen Früchte wir größtenteils unbewußt genießen, dessen Rudimente uns unabweislich anhaften, dessen Wahrheiten wir unmöglich ganz Lügen strafen dürfen?

Brunnen jener Weisheit, die das Gedächtnis der Menschheit aufgespeichert hat, seine geheimnisvollen Runen schöpfen, und so wenig wie die Neuzeit vermag Thor das Weltenmeer auszutrinken; die Schätze, die es birgt, sind immer nur zu einem kleinen Teile zu heben, die Fülle der Weisheit wird keinem Irdischen und darum auch keinem Glauben, keinem menschgeschaffenen Gotte zuteil.¹ Urd, das Fatum oder die Vergänglichkeit, herrscht über allem, was lebt. Am Brunnen der Urd ist denn auch die Gerichtstätte der Asen. Hier wird entschieden über Sein und Nichtsein, hier reißt der Geduldsfaden der spinnenden Norn: die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Die eddische Schilderung vom Untergange der germanischen Götterwelt, vom Aufsteigen einer neuen Welt aus den Fluten lehrt, daß selbst die Götter diesem Gericht verfallen. Die Schilderung mag daher noch so jung und von christlichen Motiven durchsetzt sein, das Bild selbst entstammt einer sehr alten Anschauung.²

So werden Recht und Weisheit aus den alten Quellen geschöpft, und dieser hohen Bedeutung wegen ist ihr Wasser heilig. Göttlicher Geist ist in dem Wasser des Alten Testaments so gut wie in dem Wein des Evangeliums enthalten. Die Germanen drücken diesen Gedanken ebenso schön wie eigenartig aus, indem sie lehren, daß Odin im Mimirbrunnen sein Auge zum Pfande setzte. Es ist also gewiß und wahrhaftig die Bürgschaft gegeben, daß im Weisheitsquell der Vorzeit göttliche Erkenntnis aufbewahrt ist, daß Mimir, der jeglichen Morgen daraus trinkt, göttlichen Geistes Kraft empfängt. Es folgt hieraus, daß der rastlos wandernde Wahrheitssucher, daß alle Erfahrung einäugig ist und des anderen Auges, des göttlichen Quells der Vorzeit, nicht entraten kann.³

¹ Dieser Gedanke scheint freilich schlecht zu dem Bilde des Donnergottes zu stimmen; aber auch die Erzählung der Alvismál, die den Gott den Zwerg überlisten läßt, zeigt ihn uns in diesem befremdlichen Lichte, und da Thor in derselben Geschichte (Fahrt zu Utgarda-Loki) auch gegen das Alter ankämpft, liegt eine allegorische Deutung seines Mettrunkes nicht gar so fern.

² Vgl. Gylfaginning K. 15.

³ Vgl. Voluspa Str. 1—3 u. 24 in der Edda-Ausgabe von Hildebrand, bei Gering Str. 26—30. Die Volva, der danach Odin ins Auge sah, wurde von der

Zuzeiten nun stockt der Strom des Lebens, es tritt eine Stagnation ein, und nur trübe sickern die Quellen der Daseinsfreudigkeit. Das Wasser des Lebens kann sogar zum Wasser des Todes werden, dessen Genuß gefährlich ist, den Menschen verwirrt, ihn seine Vergangenheit vergessen läßt und gänzlich verwandelt. Das begegnet in der Sage und besonders im Märchen, ist auch mit den Vorstellungen vom Jenseits eng verknüpft. An dem Versiegen des Lebensquells wird öfters einer giftigen Kröte die Schuld beigemessen. — Umgekehrt können auch die Wasser übersprudeln. Gewaltige Zeitströmungen entstehen dann, werden zur Sintflut und bereiten allen den Untergang — wir reden vom Untergang eines Reiches, ohne im geringsten dabei an das Wasser zu denken — bis auf einige Auserlesene, die Kinder einer neuen Welt. So ist die Flut im Mythos das charakteristische Kennzeichen sowohl des Unterganges als auch des Anbruches einer neuen Zeit, einer Neugeburt.¹ In der nordischen Nibelungensage erzählt Hognis Weib Kostbera einen vor der Einladung Atlis warnenden Traum. Ein reißendes Wasser sei in ihr Haus gebrochen und habe die Säule der Halle gestürzt: der Strom des Verderbens bereitet den Niflungen den Untergang.² Dem entspricht die Überfahrt über die Donau und die Weissagung der

Gottheit inspiriert. Aber zugleich weiß sie auch sein eines Auge im Mimirbrunnen verborgen. Sie lehnt sich an die Tradition an, und darum ist ihre Weissagung im doppelten Sinne göttlich als inspirierter schauender Geist, der aus dem heiligen Quell des Gedächtnisses schöpft. Durch Gerings Umstellung der Strophen wird dieser Gedanke verdunkelt.

¹ Es ist ein leichtes, diese Bedeutung des Bildes an zahlreichen Sagen nachzuweisen. Erinnerung sei an die Geburt der Kinder aus dem Wasser (Ammenmärchen vom Klapperstorch), die Neugeburt des Christen im Taufwasser, an die Geburtsgeschichten von Kršna (Indien), Mose (Israeliten), Sargon (Babylonien-Semiten), Perseus, Neleus und Pelias (Griechenland), Romulus und Remus (Römer), Scylf Sceaſing (Germanen). Bei Grimm, Myth. II 821 findet sich eine Flutsage, nach der ein Kind im Wipfel des Baumes in seiner Wiege liegend hängen bleibt. Es ist damit angezeigt als der Begründer eines neuen Geschlechtes oder Stammbaumes, denn dieser wächst von oben nach unten, wie auch die Totensäule den Ahnherrn, das Totemtier, an der Spitze trägt (vgl. Wundt, Völkerps. IV S. 331).

² Vgl. Volsunga Saga K. 34

Donauweiber in der deutschen Nibelungensage. Es kündigt sich der unabwendbare Untergang am Strome des Verderbens an, und es kennzeichnet die ganze Idee der Sage, daß nur der Kaplan, der Hüter des neuen christlichen Glaubens, in der Zeitströmung nicht untergeht, obschon ihn das germanische Reckentum dem Untergange preisgeben möchte.

In solchen Zeiten der Gefahr sind besondere Anstrengungen nötig. Es gilt, das Leben zu retten, das Wasser des Lebens zu holen oder seinen Quell von neuem zu erschließen. Damit verbunden oder an dessen Statt entsteht der Kampf gegen die Mächte des Verderbens; es wird der Abstieg zur Unterwelt oder die Höllenfahrt unternommen, und das Element des Wassers spielt dabei nur eine Nebenrolle, indem der Weg dahin durch oder über das Wasser führt; denn die Toten, die zu erwecken, die Schätze, die zu heben, die feindlichen Mächte, die unschädlich zu machen sind, befinden sich in der Tiefe der Versunkenheit oder jenseits des Stromes der Zeit.¹

Der Fluß ist noch bei Heraklit ein Sinnbild des Lebens, das Wasser bei Thales von Milet das Prinzip alles Seins. Diese Philosophen ältester Zeit bauen ihre eigenen Ideen auf die mythische Gedankenwelt auf, und Sokrates urteilt in einem mythischen Bilde über Heraklits tief sinnige Schrift *περὶ φύσεως*, es gehöre ein tüchtiger Schwimmer dazu, sie zu verstehen. Der Sinn des Bildes ist im Grunde immer derselbe. Der Mensch, der sich nicht über Wasser halten kann, wie das beispielsweise nach mittelalterlichem Glauben die mit geheimem Wissen vertraute Hexe buchstäblich fertig bringen soll; der Mensch, der Schiffbruch leidet oder scheitert; der mit allen Wassern Gewaschene oder Getaufte, der ein gerissener Schlaukopf ist, das

¹ In der buddhistischen Parabel von Kisâ Gotamî (vgl. E. Hardy, Der Buddhismus nach älteren Paliwerken 1890 S. 124f. und A. Bertholet, Buddhismus und Christentum S. 27) heißt es: . . . der Todesfürst führt wie ein reißen-der Strom alle Wesen mit sich fort in den „Ozean der Vergänglichkeit“. — Wer im Gottesurteil nicht besteht, von dem sagen die Ewe-Neger, er bleibe im *aka*, d. h. im Fluß: er ertrinkt, geht zugrunde durch die nachfolgende Bestrafung (vgl. Spieth, Die Ewe-Stämme S. 162 Anm. 2). Alter und Verbreitung dieser mythischen Vorstellung machen sie hochbedeutsam.

sind ein paar beliebige weitere Beispiele, die zeigen, daß Wasser, Geist und Leben eng zusammengehören, wie tief diese eine mythische Grundvorstellung sich in unserem Sprachschatz eingenistet hat und wie lebendig so bedeutsame mythische Anschauungen, im rechten Lichte betrachtet, noch heute sind.

Diese Lebendigkeit erstreckt sich auch auf die mythischen Vorstellungen hinsichtlich der unterhalb oder jenseits des Wassers weiterlebenden Vorwelt. Magert ein Mensch ab, so wird er damit zum Schatten seiner selbst; es fehlt ihm an der rechten Seelenspeise, böse Geister quälen ihn vermutlich, daher die Abzehrung. Etwas Ähnliches bringt der Tod zuwege. Die Vergangenheit lebt auch unter uns in unserem Geistes- und Seelenleben noch weiter. Aber ihr Leben ist ein Schattendasein ohne Selbständigkeit, und die Totenwelt der Alten ist dementsprechend eine Schattenwelt, die im Grunde genommen nur noch in der Vorstellung der lebenden Nachfahren besteht und daher auf deren Anerkennung und Verehrung angewiesen ist. So ist die Fürsorge für die Toten notwendig, um ihren Schatten-seelen das Fortleben im Jenseits zu ermöglichen oder wenigstens zu erleichtern. Nicht nur eine Reihe von Gaben wird ihnen daher auf den Weg ins Jenseits mitgegeben, die armen Seelen werden auch weiterhin durch die Pflege der Grabstätten und die Darbringung von Speise (Kuchen) geehrt.¹ Hieraus spricht die Achtung der Nachkommenschaft vor allem, was ihr von den Vätern her an Sitten und weisen Lehren überkommen ist, und sie tut gut daran, der Abgeschiedenen nicht zu vergessen. Denn sonst vermögen die Geister der Toten keinen Frieden zu finden, sie gehen um und verfolgen den Abtrünnigen. Das heißt, der Geist der Väter läßt sich nur lebendig erhalten, ihren Seelen genugtun und Frieden geben, wenn diesem Geiste der Väter von den Lebenden die gebührende Achtung

¹ Diese sehr bekannten Vorstellungen finden sich auch bei den Primitiven. So werden beispielsweise Krankheiten dem Einflusse verstorbener Wesen zugeschrieben. Diese Plagegeister sollen Hunger und Durst leiden und werden daher mit Speise und Trank besänftigt. Vgl. H. Seidel, Krankheit, Tod und Begräbnis bei den Togonegern. Globus Bd. 72, 24.

entgegengebracht wird, wie sie auch aus dem Totenkulte äußerlich spricht. Daß die düsteren Schatten sonst umgehen und Verderben bringen, ist sehr erklärlich bei den Antiken, die rückwärtsschauend alles Übel aus der Sünde wider den Geist der Väter erklären. Die gute alte Zeit aber geht so oft verloren, und ihre wirklichen oder ihr angedichteten Ideale sind oft weit davon entfernt, auf der Oberwelt Verwirklichung zu finden. Daher sehnen sich die Geister unter den Wassern oder über dem Meere¹ nach Erlösung, es verlangt etwa die auftauchende Nixe nach einem frischen Brote, es träumt Kaiser Rotbart von der kommenden Herrlichkeit seines Reiches. Kaum ist die Welt aus den Wassern der Sintflut gereinigt aufgetaucht, da versammeln sich selbst die Götter um das Opfer des Xisuthros, des babylonischen Sintfluthelden, umlagern es wie Fliegen und heischen ihren Anteil an der neuen lebendigen Gegenwart, ganz wie die Schatten der Unterwelt begehrlieh die Opfergrube des Odysseus umdrängen. Eigenartig schön drückt den hier hervortretenden Grundgedanken, die Abhängigkeit der Vorwelt von den Lebenden, die Undinensage aus. Erst durch die Verbindung mit einem Menschen erhält die Undine wahres Leben, wird sie beseelt. Das Christentum, dem es daran gelegen sein mußte, die heidnische Vorwelt endgültig zu begraben, ging sogar so weit, den Schattenseelen des Heidentums die Seele abzusprechen. Trotzdem widerstand vieles, alte heidnische Götter und Bräuche, der für sie verderblichen christlichen Zeitströmung. Dadurch sah sich die Geistlichkeit vor ein Problem gestellt, für welches sie die bemerkenswerte Formel fand: die Aufnahme in den lebendigen göttlichen Ehebund des christlichen Glaubens, die Weihe und Billigung von seiten des Priesters, flößt den Geistern der Tiefe allein neues Leben ein. Ein lebenswahrer, noch heute gültiger Gedanke tritt uns hierin entgegen. Nur wenn die Vergangenheit festen Anschluß an die Gegenwart gewinnt, jener von dieser frischer

¹ Die unvergänglich Großen freilich bedürfen dessen nicht; sie sitzen am „Ende der Ströme“ des Lebens, jenseits aller Zeitlichkeit und sind ewig. Zu ihnen kommt man nur, sich Rat zu holen. Vgl. Rohde S. 72, die Sagen von Sasisadra, Henoeh, Gilgamesch (Besuch bei Utnapischtim).

Lebensodem eingehaucht wird, kann sie erlöst werden von dem Fluche, seelenlos zu sein. Nur auf diesem Wege winkt dem Nöck wie der Undine ein ewiges Heil, haben die Menschengeschlechter, deren Geisteskultur schemenhaft in der unseren weiterbesteht, nicht umsonst gelebt, können sie, als Fleisch von unserem Fleische, Blut von unserem Blute erkannt, wiederum in der Nachwelt eine aufklärende, lebendige Wirksamkeit indirekt ausüben.

Totenerweckung und Erlösung vom starren Banne der Finsternis, das ist die Losung, unter der das Christentum erobernd in die Heidenwelt zieht; und das Ziel oder der Zweck, den Götter und Helden mit ihren Fahrten zur Unterwelt verfolgen, ist im wesentlichen dem ähnlich. Aber nicht nur in abgestorbenes Wissen einzudringen, die Ideen und Ideale der Vorzeit neu zu beleben und zu verwirklichen gilt es, sondern mehr noch, sich der Vergangenheit mit ihrem lastenden Druck entgegenzustellen, das Recht der Lebenden zu verfechten und siegreich die Tradition und deren Anhänger zu überwinden. Ob Odin die tote Vala erweckt, ob er ins Riesenheim wandert oder mit dem abgeschlagenen Haupte Mimirs geheime Zwiesprache führt, überall erhebt sich Geist wider Geist, und es fällt das verpfändete Haupt des Riesen nach einem bewegten Frage- und Antwortspiel, wenn es nicht eben schon wie das Mimirhaupt gefallen ist. „Der Menschensohn ist Herr über die Friedhofsruhe des Sabbats, mögen die Toten ihre Toten begraben!“ Hohnlachend stößt schließlich Odin die erweckte Vala von sich, es triumphiert die weiterschauende Gegenwart frohlockend über die durchschaute Vergangenheit.

Diese Ideen sind nicht von außen her in den Mythos hineingetragen, sie lassen sich im kleinen wie im großen nachweisen und sind dabei doch Geist von unserem Geiste. Wer immer die Welt vom Banne unverstandener Vergangenheit erlösen will, der muß auch heute noch durch den Ozean der Versunkenheit hindurch zum Reiche der Schatten, und ist er ein Odysseus, ein Totenrichter, der mit dem Schwerte die Unwürdigen abwehrt, die Würdigen hingegen, zu neuem Leben erweckt, ihnen Ansehen gibt und den so lange

stummen Mund erschließt, dann nennen wir Modernen ihn einen Reformator oder Religionsstifter, weil er nicht nur die versiegten Quellen des Menschentums aufdeckt, dem Blick einen weiteren Gesichtskreis und der von geistigen Schranken erlösten Gegenwart freie Bahnen zur kräftigen Entfaltung einer neuen Kultur des Geistes schafft, sondern auch diese Wege mit Entschlossenheit selbst betritt. Verzichtet er auf solches Richteramt, sucht er die Welt der vorzeitlichen Schemen unbekümmert um ihre Würdigkeit dem lebendigen Verständnis wiederzugeben, dann gleicht er mehr dem Humanisten und mag sich heute Religionsforscher oder Mythologe nennen.

So stellt sich das Forschungsgebiet des Mythologen dem, der es aus seiner eigenen Bildersprache zu erfassen sucht, als die gespenstische Schattenwelt der Vergangenheit dar, die, versunken und doch nicht tot, mit tausendfachen Geisterarmen nach uns greift und nach lebendiger Erfassung ihres Wesens verlangt. Der Mythologe, der diese scheinotote Wunderwelt des Mythos erwecken will, darf vor allem nicht nur Symbole mit Symbolen tauschen, die nach ihrer einstigen Bedeutung nicht minder unbekannt sind als die zu erklärenden, er darf auch nicht eine nur trügerische Welt phantastischer Wahngelbilde und psychischer Irrungen aus ihr machen, er darf nicht vergessen, daß hier Wirklichkeitswerte stecken, daß selbst in dem anscheinend tollsten Aberwitz noch immer ein Stück Wahrheit, berechtigtes und dem unseren verwandtes Geistes- und Seelenleben enthalten ist, und er muß endlich bedenken, daß mythische Probleme nicht einfach wie Rechenexempel sich lösen lassen, daß die vielgestaltige Mythenwelt nebenbei auch geschaut sein will.

Diese Anschauungen mögen befremden. Sie stehen vielfach im Gegensatz zu denen, die heute in der Mythologie vorherrschen, und was hier geboten ist, kann sie nicht schon beweisen. Das ist aber auch nicht der Zweck der Einleitung. Sie will nur vorandeutend veranschaulichen, in welcher Richtung die folgenden Untersuchungen angestellt sind; es sollen wie in einem Präludium hier die Saiten anklängen, deren Akkorde dem folgenden Werke seinen eigenen

Charakter verleihen. Die Gesichtspunkte, die sich dabei bereits ergeben und später näher zu begründen sein werden, sind:

1. Im Mythus steckt alte Geisteskultur.

2. Romantisch, fremdartig oder phantastisch sind im Mythus eigentlich nur die Formen der Anschauung; der geistige Gehalt ist dagegen oft höchst einfach und natürlich und hat wie unsere eigenen geistigen Anschauungen eine reale vernünftige Wirklichkeit zur Voraussetzung.

3. Die Hauptaufgabe der Mythologie besteht in einer modernen lebendigen Erfassung der mythischen Formen, ohne daß dabei moderne Anschauungen künstlich und gewaltsam der Vorzeit aufgepfropft werden. Inwieweit bei dieser Ansicht ein solcher Fehler sich vermeiden läßt, das kann freilich nur die Einzeluntersuchung lehren.

4. Unsere althergebrachten sprachlichen Bilder sind Erzeugnisse älterer mythischer Anschauungen und daher als eine Quelle der Erkenntnis für die Erforschung der Mythen heranzuziehen.

5. Der Unterschied zwischen den Vorstellungen unserer Bildersprache und denen des Mythus besteht darin, daß jene rein geistig und unwirklich für uns sind, diese den Alten hingegen mit dem Leben selbst durch Sitte, Brauch, örtliche und zeitliche Gebundenheit eng verknüpft sind und als Wahrheit geglaubt werden.

6. Der Mythus und unsere pragmatische Geschichtschreibung sind zwar stark verschieden, die mythische Denkrichtung ist aber darum keineswegs ungeschichtlich, sondern im Sinne einer, wenn auch oft sehr bescheidenen Lebensphilosophie und damit zugleich als religions- und geschichtsphilosophisch zu verstehen.

Indem wir also den symbolischen Charakter des Mythus, den bereits die Mythologen der romantischen Zeit an ihm hervorhoben, in den Vordergrund stellen, werden wir uns zunächst mit jenen Forschern auseinanderzusetzen haben, die im Mythus nur Natur-symbolismus oder ein Spiel dichterischer Phantasie oder nur psychologisch erklärbare Produkte des Gemütslebens sehen.

Kap. II. Begriff und Aufgabe der Mythologie.

Die doppelte Bedeutung des Wortes Mythologie.

§ 3. Dem Sprachgebrauch zufolge bezeichnet die Mythologie sowohl den Gegenstand der mythologischen Wissenschaft als auch die Wissenschaft selbst. Will man diesem Übelstande begegnen, so ist man gezwungen, für eine von beiden Bedeutungen eine andere Bezeichnung einzuführen. So ist beispielsweise für die wissenschaftliche Behandlung der Mythen das Wort „Mythenforschung“ von dem Verein für Mythenforschung angenommen worden. Dennoch dürfte sich gerade der umgekehrte Weg empfehlen und besser die Anwendung des Ausdrucks Mythologie auf den wissenschaftlichen Gegenstand vermieden werden.

Das Wort Mythologie bezeichnet in altgriechischer Zeit nur ganz allgemein das Erzählen von Fabeln, Götter- und Sagengeschichten. Das paßt aber schlecht zu der heute allgemein gültigen Bestimmtheit des zweiten Bestandteils dieses Kompositums in Zusammensetzungen wie Biologie, Geologie, Philologie usw., wo es stets den Sinn von Lehre, Wissenschaft hat. Nun aber findet sich auch schon in alter Zeit neben der obigen eine passendere zweite Bedeutung des Wortes. Indem das Wort *μῦθος* erweitert als Überlieferung, besonders Überlieferung der Vorzeit aufgefaßt wurde, bedeutete Mythologie bisweilen so viel wie Archäologie, und Platon gab in seiner Definition *μυθολογία ἀναζήτησις τε τῶν παλαιῶν*, wonach die Mythologie die „Erforschung des Altertums“ ist, dem zweiten Bestandteil des Wortes bereits den Sinn, den es ungefähr heute in anderen Zusammensetzungen ständig hat¹, beschäftigten sich doch die Alten bereits wissenschaftlich mit den Mythen, indem sie diese zu erklären versuchten.² Die heutige Mythenforschung ist also im Grunde nichts

¹ Vgl. Plat. *Kritias* 110 a, *Polit.* 304 und H. Stephanus, *Thesaurus Ling. Gr.* unter *μυθολογία* sowie Pauly, *Real-Enzyklopädie d. klass. Altert. Wiss.* V 336 (1848) unter *μῦθος*.

² Vgl. O. Gruppe, *Gr. Mythol.* S. 7. Auch die Germanen haben bereits ähnliche „mythologische“ Versuche in der Prosaedda des Snorri Sturluson,

anderes als eine Fortsetzung der Anazetesis der Griechen, ist Mythologie im platonischen Sinne, und dem heutigen Übelstande des Doppelsinns dieses Wortes läßt sich am leichtesten abhelfen, indem wir mit dem Mythus als dem Gegenstande der Mythologie Ernst machen und statt von der römischen, griechischen, germanischen Mythologie vom römischen, griechischen, germanischen Mythus sprechen, wie etwa die Rechtswissenschaft vom römischen Recht redet, obschon dieses wieder aus einer Vielheit von einzelnen Rechten oder Rechtsbestimmungen besteht.

Übrigens deckt sich der Begriff „Mythenforschung“, der ja ganz gut zur Anazetesis Platons stimmt, nicht mit dem Begriff „Mythologie“, weil „Forschung“ einseitig den produktiv tätigen Betrieb, gewissermaßen nur die Pionierarbeit einer Wissenschaft bezeichnet, nicht aber die ganze Lehre oder Wissenschaft, die auch die bloße Sichtung, Ordnung und beschreibende Darstellung des Stoffes in sich begreift. In dem ihm eigenen beschränkteren Sinne ist nichtsdestoweniger der Ausdruck Mythenforschung sehr brauchbar.

Der Gegenstand der Mythologie.

§ 4. Die Mythologie als „Lehre vom Mythus“ sollte sich nach Inhalt und Umfang aus dem Begriffe des Wortes „Mythus“ bestimmen, aber auch hier stiftet der Sprachgebrauch Verwirrung, statt zu klären. Bald bezeichnet das Wort einen ganzen Mythenkomplex (z. B. Baldurmythus, Mythus von der Götterdämmerung), bald wieder und vornehmlich nur eine einzelne mythische Erzählung. Die Bedeutung des Wortes in der griechischen Sprache, „μῦθος = Wort, Rede, Erzählung usw.“, hilft wenig zum Verständnis. Dieses läßt sich nur gewinnen aus einer Betrachtung des Gegenstandes der Mythologie

der Ynglingasaga und den ersten neun Büchern der Geschichtschreibung des Dänen Saxo Grammaticus. — Die beliebte Übersetzung des Wortes Mythologie mit Götterlehre hat vielleicht auch zur Beibehaltung des Doppelsinns beigetragen, indem sie ihn nicht so fühlbar machte. Denn Götterlehre ist sowohl die moderne Behandlung des Mythus wie die entsprechende Darstellung bei den Alten; ein Stück Götterlehre ist schließlich selbst jede einzelne mythische Erzählung, die von den Göttern handelt.

selbst.¹ So geht es dem Mythos wie der Religion, die sich auch nicht einfach aus der Herleitung von *relegere* oder *religare* definieren oder auf irgendeine althergebrachte Erklärungsformel festlegen läßt, ohne daß dabei Umfang und Inhalt des Begriffs verstümmelt, verzerrt und darum falsch bestimmt werden.

Nach der einfachsten und seichtesten, dabei aber doch noch vielfach angenommenen Erklärung ist der Mythos eine „Erzählung“, und zwar eine „Erzählung von den Göttern“, Mythologie daher Götterlehre. Hierbei ist sehr fraglich, ob unter den verschiedenen Bedeutungen des Wortes die treffendste gewählt ist, jedenfalls kennzeichnen die Erzählungen von den Göttern Inhalt und Umfang der Mythologie sehr ungenau. Schon dadurch, daß den Göttern, die in den Erzählungen auftreten, gesonderte Beachtung geschenkt werden muß, wird die Enge der obigen Begriffsbestimmung gesprengt. Denn damit muß weiter eingegangen werden auf den Kult der Götter, auf ihre religiöse Verehrung durch bestimmte Gebräuche, Formen und Feste, auf das Heroentum der Sage, mit dem die Götterwelt eng verknüpft ist, wie auf die Beziehungen zwischen Gottheit und Mensch überhaupt, die sich ganz allgemein in Recht und Sitte niedergeschlagen haben. Hier zeigt sich ebenso wie im Volksmärchen und im Volksaberglauben allenthalben mythischer Einschlag, und oft fallen von den konkreten Lebensformen der Menschheit wertvolle Streiflichter auf die mythische Erzählung, so daß also auch der mächtige Strom der Volkskunde in das Stoffmeer der Mythologie sich ergießt. Gewinnt damit das mythische Forschungsgebiet nach unten hin einen Umfang, dem der landläufige Begriff des Mythos nicht im entferntesten gerecht wird, so erhebt sich als letzter Zu-

¹ Der Ausgang von der Wortbedeutung gilt mit Recht daher vielfach als unfruchtbar, und die Mythologen verzichten heute meist darauf, so auch O. Gruppe, bei dem man noch am ehesten darauf rechnen dürfte. Dem Theologen besonders ist Mythologie Götterlehre geblieben (vgl. z. B. Bousset, *Wesen d. Rel.* S. 77). Siecke, *Drachenkämpfe* S. 2, übersetzt *μῦθος* mit „Rede“. Mythos ist demnach „alles, von dem die Rede geht“, also Überlieferung. Helm, *Ag. R.* S. 55, versteht darunter genauer „jeden durch Worte ausgedrückten Bericht von überirdischen Dingen“.

wachs über dem Ganzen das Hochland der monotheistischen Religionen mit ihren mythischen Weiterbildungen und verleiht der Mythologie erhöhte Bedeutung.

Diese Mannigfaltigkeit der Beziehungen¹ zwischen der mythischen Erzählung und den angeführten Wissensgebieten sollte nach den Ergebnissen der neueren Forschung allgemeiner anerkannt sein, als es der Fall ist. Wer sie übersieht und künstliche Scheidewände zieht, beraubt sich dadurch wertvoller Erkenntnisquellen. Denn erst durch die Aufdeckung dieser Beziehungen gewinnt die mythische Erzählung Realität, wird sie von dem Schein befreit, das nutzlose Erzeugnis einer müßigen Phantasie zu sein.

Bei der Vergleichung verschiedener Mythen untereinander oder einer mythischen Erzählung mit verwandten mythischen Gebilden auf dem Gebiete der Volkskunde, der Religion, des Rechts usw. zerfällt nun die mythische Erzählung in ihre einzelnen Bestandteile. Nicht mehr die mythische Erzählung ist dann der Gegenstand der Forschung, sondern die allen mythischen Erscheinungen gemeinsame und darum sie alle einigende mythische Einzelvorstellung oder das mythische Bild. Danach wäre, wie Usener² schon definierte, die Mytho-

¹ Solcher Beziehungen gibt es eine Menge, auf einige sei hier kurz hingewiesen. Mythus und Aberglaube: Odins Raub des Dichtermets und die Geschichte vom Adlerkot; dazu der widerwärtige Brauch der Einbrecherwelt, die Wohnung des Beraubten zu verunreinigen. Mythus, Sage, Märchen und Religion: Brunhild, Dornröschen, Erweckung der Jaurustochter. Mythus und Rechtsbrauch: Thors Vernichtung der riesischen Geirrodstöchter durch Zerbrennen ihres Rückgrats, Zerbrechung des Rückgrates an dem von Rechts wegen verurteilten und hingerichteten Verbrecher. Mythus und Totenkult: Errettung des Lebens durch Bergung von Líf und Lífþrasir im hohlen Baume; Bestattung der Toten im hohlen Baume oder im Einbaum; das Totenschiff. H. Leßmann (Aufgabe und Ziele der vergleichenden Mythenforschung S. 4 ff.) grenzt zwar das Gebiet der Mythologie im Hinblick auf die Bedeutung des Wortes „Mythus“, das er wie Siecke mit „Rede“ übersetzt, nach außen hin viel stärker ab, doch erkennt auch er an, daß im Aberglauben, Dämonenglauben usw. mythische Bestandteile stecken. Leider will das praktisch bei ihm wenig besagen, und auch die Ansichten Leßmanns vom Wesen des Mythus sind von den hier vertretenen grundverschieden.

² Vgl. Usener, Mythologie, Archiv f. Religionswiss. VII, 24.

logie die „Lehre vom mythischen Vorstellen“. Überallhin, wo mythische Vorstellungen begegnen oder als der Erscheinung zugrunde liegend nachweisbar sind, erstreckt sich auch der Bereich der Mythologie, und in allem, was mythisch ist, kommt es besonders auf die mythische Einzelvorstellung an.¹ Die Mythologie ist also nicht nur die Wissenschaft von der mythischen Erzählung, da diese nicht als Ganzes, sondern erst durch Erforschung ihrer einzelnen Bestandteile verständlich wird, bei der wissenschaftlichen Vergleichung in diese Bestandteile sich auflöst und dadurch der erzählende Charakter eines Teiles ihres Objektes, der häufig als Mythos im eigentlichen und engeren Sinne des Wortes gilt, nebensächlich wird. Daher berühren auch alle Bemühungen, das besondere Merkmal des „Mythos“ zu bestimmen, der ausschließlich als mythische Erzählung gilt, den Umfang der Mythologie nicht.

Da der Mythos nun aber keineswegs nur von den Göttern handelt, sondern auch eine Menge anderer überirdischer Wesen enthält, so ist der eigentliche mythische Charakter der mythischen Erzählung selbst nicht an den Götterglauben, sondern nur an den Glauben schlechthin gebunden, ganz gleich, ob dieser noch nicht bis zur Vorstellung individueller Gottheiten vorgeschritten oder darüber hinausgegangen ist. Demnach ist Mythologie, wie gleichfalls Usener bereits erklärte², ganz allgemein auch die Lehre von den religiösen

¹ So erklärt von der Leyen die bloße „mythische Vorstellung“ als „die Verknüpfung eines Phänomens mit einer unbekanntem Kraft“ und läßt den Mythos sich davon nur dadurch unterscheiden, daß noch Zwischenglieder hinzutreten. Das Verschlingen der Sonne durch ein Ungeheuer sei eine mythische Vorstellung; wird aber etwa erzählt, wie das Ungeheuer gefesselt war und dann losbrach, so liege ein Mythos vor. (Der gefesselte Unhold, Prag 1908, S. 7 ff.)

² Vgl. Usener, Götternamen, Bonn 1896 S. VI. — Helm (Ag. R. S. 2 f.), der sich streng an die mythische Erzählung als den Gegenstand der Mythologie hält und damit weder die niederen mythischen Vorstellungen noch überhaupt mythische Vorstellungen, die nicht in mythischen Erzählungen begegnen der Mythologie zuweisen kann, setzt, um das ganze Gebiet der mythischen Vorstellungen überhaupt behandeln zu können, Religion für Mythos, Religionsgeschichte für Mythologie ein. Bei solcher Auffassung würde die Mythologie auf ein so enges und obendrein bei seiner Unzulänglichkeit unerklärliches Stoffgebiet zusam-

Vorstellungen. „Religiös“ und „mythisch“ fallen demnach zusammen, der fromme Glaube und der übersinnliche Gehalt unterscheiden die mythischen wie die religiösen Vorstellungen von den anders gearteten des profanen Lebens, und die Untersuchung des übersinnlichen Glaubensgehaltes der einzelnen mythischen Vorstellung ist der nächste und der eigentliche Zweck der Mythologie. (Vgl. auch § 33 S. 115 ff.)

Die Fremdartigkeit der mythischen Vorstellungswelt.

§ 5. Die großen Schwierigkeiten, die sich der Erkenntnis des Mythos hemmend in den Weg stellen, beruhen, wie ein bloßer Blick in die mythische Vorstellungswelt lehrt, auf der großen Verschiedenheit der mythischen Vorstellungen von den unsrigen. Die Weltordnung scheint im Mythos nicht selten geradezu auf den Kopf gestellt zu sein. Da fließt der Fluß am Himmel, der Holzhacker sitzt im Monde, in der Meerestiefe sind Wiesen und Schlösser, aus dem Wasser steigen Kühe, im Wolfe steckt der Mensch, der wilde Jäger jagt, das Gesicht im Nacken, durch die Lüfte, die flammensprühende Hölle ist von dichten Wäldern umgeben, die seltsamsten und unmöglichsten Mißgestalten treten im Mythos auf, und in tausendfältiger Buntheit wechselt die Fülle der Formen und Vorgänge.

Das Mittelalter machte sich über die ältere Mythenwelt in den beliebten Lügenmärchen wie später noch in gewissen Schwänken lustig und konnte sich dennoch mit gläubigem Sinn an oft nicht minder menschrumpfen, daß sie damit den Charakter einer selbständigen, aus eigenen Mitteln betriebsfähigen Wissenschaft verlieren würde. Der Mythos ist nach Helm überdies nur der „sprachliche Ausdruck“ der mythischen Vorstellungen, und vor allem die Kulthandlung wäre als nichtsprachlicher Ausdruck der mythischen Vorstellung vom Mythos zu sondern. Indessen ist doch auch die Sprache der Taubstummen eine Sprache, obschon sie nur in Gesten besteht, und ihr Inhalt, wenn auch dürftiger, so doch nicht wesentlich von dem verschieden, was die Sprach- und Gehörbegabten minderer Bildung sich zu sagen haben. Die Kulthandlung stellt in ähnlicher Weise unbeschadet ihrer Unterschiede von der schriftlichen Überlieferung der mythischen Vorstellung nichts anderes als eine Form der Sprache dar, die einst das geschriebene Wort vertrat und später neben dem Schrifttum sich behauptet hat, weil die Überzahl der Analphabeten und der Drang nach tätiger, offensichtlicher Glaubensäußerung die kultische Handlung und ihre Symbole weiter forderten.

phantastischen Legenden erfreuen. Dasselbe Volk, dem man in der bekannten Fabel von dem in langer Abwesenheit des Gatten geborenen Schneekinde eine derb-lustige Persiflage des altheidnischen Glaubens an die göttliche Empfängnis der Heroen vorsetzte, merkte nicht die naheliegende Berührung dieser Sagengattung mit der Geburts-geschichte des Heilands und erbaute sich an der unglaublichen Legende vom heiligen Georg, der gar nicht tot zu kriegen ist und immer wieder den christlichen Glauben predigt, obschon er von seinen Verfolgern auf die mannigfachste Weise gemartert und getötet wird.¹ In solchen frommen Erzählungen lag also trotz aller Unglaublichkeit ein Stück Wahrheit für die Hörer, so daß sie ihnen Glauben und Verständnis entgegenbringen konnten; die alte Mythenwelt aber war für sie ins Reich der Lügenfabeln versunken², das Interesse, das am alten Stoffe noch haftete, wurde je später, desto mehr literarisch. Diese an der mythischen Überlieferung allgemein zu beobachtende Tatsache hat leider auch zur Folge, daß an die Stelle frommer Scheu und Achtung vor dem Überkommenen ein willkürliches Schalten mit dem Stoffe tritt. Daher gesellt sich zu der Schwierigkeit, sich in die völlig anders gearteten Anschauungsformen der Vorwelt einzuleben, noch die weitere, daß die Quellen unserer Mythenkenntnis sehr oft literarisch getrübt und nur mit Vorsicht zu benutzen sind.

Subjektiver und objektiver Gehalt der mythischen Vorstellung, subjektivierende und objektivierende Mythologie.

§ 6. Zum Verständnis der mythischen Vorstellung führen nun in der Hauptsache zwei Wege. Sie ergeben sich aus den beiden

¹ Vgl. K. Müllenhoff u. W. Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII.—XII. Jahrh. Nr. XVII u. XXI (Modus Liebine); Grimm, Myth. 466, 752 Anm. 1; III 275. Vgl. auch S. 219 u. 251.

² Einen ähnlichen Vorgang kann man bereits am Ausgang des Heidentums beobachten. Bei Pindar und Demokritos hat *μύθοις λέγειν* bereits die Bedeutung „fabeln, die Unwahrheit sagen“, die auch bei uns mit dem Begriff „Mythus“ vielfach verbunden wird, und unser Wortspiel „Legende, Lügende“ weist auf gleichen Geistesumschwung in neuerer Zeit hin.

Hauptfaktoren, die zur Entstehung einer Vorstellung mitwirken. Die Vorstellung kann sowohl einem Vorgang wie einem Gegenstande der äußeren Erscheinungswelt entsprechen. Sie bildet sich vermittels der Sinneseindrücke oder Empfindungen im Bewußtsein des Objektes und ist daher nicht nur das „Bild“ von dem Objekte, da dieses nur durch den Gesichtssinn vermittelt wird, sondern umfaßt auch alle anderen Sinneseindrücke. Daher ist die mythische Vorstellung nicht schlechthin mit dem mythischen Bilde zu identifizieren, wie das oft geschieht. Das mythische Bild des Gegenstandes oder Vorganges ist vielmehr nur das einzige Mittel der schriftlichen Fixierung der durch das Objekt im Subjekt erzeugten Vorstellung. Also auch dann, wenn der an dem Objekt hervorstechende Zug oder die Teilvorstellung, die im Blickpunkt des Bewußtseins steht, einen anderen als den Gesichtssinn betrifft, muß das Bild dazu erhalten, diesen zu bezeichnen. So könnte beispielsweise das Bild des Steines die durch den Tastsinn empfundene Härte bezeichnen, das Bild der Trompete den lauten Schall, die Bilder der Sinnesorgane selbst deren Funktionen, also das Ohr das Hören und im erweiterten Sinne etwa den Gehorsam¹, die Nase das Riechen und weitergehend vielleicht den Geruch, in dem jemand oder etwas steht, usw.

Was im einzelnen Falle das Subjekt sich jeweilig unter dem Bilde des Objektes vorstellt, das ist nicht ohne weiteres mit diesem Bilde gegeben. Hierin zeigt sich bereits die zwiefache Natur der Vorstellungen. Sie sind Abbilder der äußeren Erscheinungswelt und doch wieder durchaus subjektiv. Schon bei ganz äußerlicher Betrachtung machen wir die Erfahrung, daß ein und dasselbe Objekt von verschiedenen Menschen verschieden gesehen und empfunden

¹ Wirklich bezeugt finden wir indessen nur die erweiterte Bedeutung „Verstand“. Im Gilgameschepos I 219 (Ugnad-Greifmann, vgl. auch S. 88 Anm.) heißt es: „Anu, Enlil u. Ea machten weit sein (nämlich des neugeschaffenen Tiermenschen Engidu) Ohr“. Im Hebr. und Aram. sind Hören und Verstehen eins, und der babyl. Gott Marduk wird zum Zeichen seines klugen Verstandes mit einem großen Ohre dargestellt. Dazu paßt, daß wir von einem, der sich gar zu gescheit vorkommt, sagen, er höre das Gras wachsen, eine Kunst, die beispielsweise Heimdall eigen ist.

wird. Auch wenn das äußere Bild eines Gegenstandes gegeben ist, wissen wir daher noch nicht, was das Subjekt sich darunter vorgestellt hat. Der Unterschied wird um so größer sein, je weniger die Menschen in ihrer geistigen und seelischen Veranlagung, in ihrer kulturellen Bedingtheit übereinstimmen. Je höher die Kulturstufe des Subjektes ist, desto stärker wird sich der subjektive Gehalt des anfänglich grobsinnlichen Bildes eines Gegenstandes „wandeln“ oder „vergeistigen“, ein Entwicklungsprozeß, der unter Umständen so weit gehen kann, daß die urwüchsige objektive Vorstellung und das Endergebnis ihres subjektiven Werdeganges keinerlei Verwandtschaft mehr aufweisen. Von sehr vielen abstrakten Wörtern unserer Sprache ist denn auch das ihnen zugrunde liegende Anschauungsobjekt nicht mehr auffindbar.

Indem diese Doppelnatur auch der mythischen Vorstellung inneohnt, gibt ihre Beziehung auf ein Objekt und ihre gleichzeitige Gebundenheit an das Subjekt dem Mythologen die Möglichkeit einer zweifachen Behandlung der Mythen und drängt ihm die Frage auf: Gehen wir dem in und mit dem Bilde gegebenen Objekte nach oder haben wir nach dem subjektiven Gehalte der mythischen Vorstellung zu suchen? Mit anderen Worten: wo steckt das Wesen der mythischen Vorstellung, im Objekt der äußeren Erscheinungswelt oder in der Eigenart der Anschauungen, mit der das empfindende und denkende Subjekt diese äußere Welt erfaßt? Je nach der Stellung zu dieser Frage lassen sich in der Mythologie zwei wesentlich verschiedene Richtungen bestimmen, die wir als objektivierende und als subjektivierende bezeichnen möchten, weil die eine darauf ausgeht, irgendwelche bestimmte Objekte der äußeren Erscheinungswelt als den mythischen Vorstellungen zugrunde liegend festzustellen, die andere hingegen auf das Subjekt mit seinem Fühlen, Denken und Wollen, also den subjektiven Gehalt der mythischen Vorstellungen hinzielt.

Kap. III. Die objektivierende Mythologie.

Die Untauglichkeit des Objektes zum Ziel der Mythendeutung.

§ 7. Als das Nächstliegende drängte sich dem Mythologen die Tatsache auf, daß ein überwiegender Teil der Mythen Gegenstände und Vorgänge der Natur behandelt. Bei vielen Gestalten des Mythos wie Helios, Selene, Eos, Iris, Nephele, Hesperos, Orion usw. ergab sich das Naturbild, das hier verkörpert war, aus dem gleichen Namen der Gestirne von selbst, bei zahlreichen anderen wiesen die Attribute (Donnerkeil, Schmiedegeräte, Mondsichel, Sonnenscheibe u. dgl.) bald mehr, bald minder deutlich auf das zugrunde liegende Objekt, auf Gewitter, Feuer, Sturmwind, Wolke u. dgl. hin, bei anderen wieder ließ sich durch Vergleich mit bekannten Größen das Objekt mit gewisser Wahrscheinlichkeit bestimmen. So entstand die Naturmythologie.

Neben sie stellte sich eine zweite und machte ein subtileres aber nichtsdestoweniger gleichfalls konkretes Erfahrungsgebiet zu ihrem Objekte, nämlich das Seelenleben des Menschen, soweit es sich im Alpdruck und im Traum sinnfällig äußert. Diese, die animistische Mythologie, wurde besonders für die Glaubensvorstellung der Primitiven von Bedeutung, indem sie geeignet schien, die Beseeltheit und die Belebtheit auch der Naturobjekte auf den niedersten Stufen der Mythengeschichte zu erklären.¹

Zu kurz kam dagegen bisher eine weitere große Gruppe von Objekten: die Gegenstände, die sich der Mensch selbst geschaffen hat, und die Vorgänge, in denen sich sein Geistesleben praktisch äußert. Denn neben Animismus und Naturmythologie fehlt trotz mancher Einzelarbeiten, die einen Ansatz dazu bilden, noch immer die eigentliche Kulturmythologie, deren Aufgabe es ist, die mythischen Vorstellungen von den eigenen Schöpfungen des Menschen, seinen Werkzeugen und kulturellen Errungenschaften zu untersuchen. Wie spie-

¹ Begründet von Edward B. Tylor, *Primitive Culture*. 4th ed. 2 vols. Lond. 1903; deutsche Ausgabe: Die Anfänge der Kultur. 2 Bde. Leipzig 1873.

geln sich Nomadenleben, Krieg, Jagd, Ackerbau in der mythischen Vorstellungswelt wider? Erst wenn diese Gebiete mit ihren konkreten Objekten einzeln für sich in ein schärferes Licht gerückt würden, würde sich der Ring der mythischen Vorstellungen schließen, die wie alle Vorstellungen aus den beiden Gebieten, Natur und Mensch, fließen.

So unleugbar richtig es nun auch ist, daß viele mythische Gestalten mit irgendeinem Objekte der Natur zusammenhängen, daß gewisse unverständliche Züge der mythischen Persönlichkeit von der so gewonnenen Erkenntnis aus verständlich oder doch plausibel erscheinen, daß ferner gewisse neue Beziehungen zwischen verschiedenartigen mythischen Gebilden, ja ganze Vorstellungsreihen oder -typen sich finden lassen, eine wirkliche Einsicht in das Wesen des Mythos gewährt diese Forschungsrichtung dennoch nicht; denn das Objekt als solches bleibt uns, auch wenn es in noch so vielen Fällen sich richtig nachweisen läßt, etwas Äußerliches und läßt uns das Verhältnis der Alten zur äußeren Erscheinungswelt oft genug nur um so befremdlicher erscheinen, statt Licht darauf zu werfen. Gesetzt den Fall, dieser oder jener Held sind wirklich als Sonne oder Mond, etliche Dutzend Tiere sind als Seelentiere nachgewiesen, so fehlt uns doch noch immer der innere Zusammenhang zwischen den Objekten, die hier auf Grund gewisser Äußerlichkeiten gleichgesetzt sind. Wie können Sonne oder Mond ein Held sein, wie ein Dutzend oder mehr Tiere, die in bezug auf Gestalt und Charakter durchaus verschieden sind, die Hauchseele vorstellen, ohne daß dies absurd ist? Das erscheint so ungemein oberflächlich und stumpfsinnig, wie denn überhaupt die ganze Buntheit der mythischen Erscheinungswelt, wenn man sie so rein äußerlich nimmt, einen unerfreulichen Eindruck macht und zu der althergebrachten geringschätzigen Ansicht führt: die Alten verehrten Sonne, Mond und Sterne, das Gewitter, Bäume, Steine, Flüsse, Quellen, die Tierwelt vom Elefanten bis zum Floh, und nichts war ihnen so roh und niedrig, daß es nicht doch irgendwie eine eingebildete und aberwitzige höhere Bedeutung, ja selbst göttliches Ansehen besessen hätte. An diesem

Urteil ändert die objektivierende Richtung der Mythologie nichts oder wenig. Ihr Ergebnis stellt allenfalls eine gewisse Verschiebung der Objekte, eine Ordnung der niederen unter gewisse höhere dar; für das Gesamtergebnis aber bleibt es gleichgültig, ob die Sonne oder der Mond prävalierten, ob ein Tier an sich oder etwa nur des Gewitters wegen verehrt wurde. So angesehen, ist und bleibt uns diese Welt innerlich fremd, und unsere Ohnmacht gegenüber den mythischen Vorstellungen wächst, je höher und komplizierter sie sind.¹

Der Grund hierfür nun liegt in der Verschiedenheit unserer eigenen subjektiven Stellung zu den Objekten der Außenwelt von jener der Alten. Da es zum Objekt an sich überhaupt keinen Weg gibt, führt uns die objektivierende Richtung zu unserem Objekt, d. h. der Mythologe, der einen Mythos erklärt zu haben glaubt, indem er irgendein Objekt der Außenwelt hinter den gegebenen mythischen Vorstellungen nachweist, nagelt die mythische Vorstellung auf unseren späten Begriff von diesem Objekt fest, er begeht geradezu einen Anachronismus.

Heute aber sind zahllose Objekte der Außenwelt, die einst von überirdischem Glanze umstrahlt waren, zum rohen Stoff oder untergeordneten Werkzeug geworden, und eine Verehrung dieser niedergezwungenen, ihrer Selbständigkeit oder eigenen Bedeutung beraubten Außendinge, die, gemessen an der eigenen Größe des Menschen, so klein geworden sind, muß ihm notgedrungen geringwertig erscheinen. Unsere eigene Auffassung, nach der die äußere Erscheinungswelt grobenteils grob sinnlich, materiell und sächlich ist, gibt demnach einen falschen Maßstab für die Einschätzung und das Verständnis der mythischen Zeit, die vor allem als eine Vorschule unserer Geistesbildung von außerordentlicher Bedeutung ist, die daher eine relative Wahrheit besitzt und allein dann uns verständlich wird, wenn wir diesen relativen Wahrheitsgehalt auffinden.

¹ Sehr richtig bemerkt Karl Beth, *Religion u. Magie bei den Naturvölkern* (Berlin 1914) S. 3, man dürfe nicht Ursprungs- und Wertaussagen miteinander verwechseln; nichtsdestoweniger enthält die Ursprungsaussage implicite meist auch ein Werturteil, wie Beth selbst an der animistischen Theorie feststellt.

Nun wird zwar auch von keinem Mythologen der objektivierenden Richtung übersehen, daß die Anschauung von den Objekten jederzeit sich gewandelt hat, aber der subjektive Charakter der mythischen Vorstellung ist noch nicht gekennzeichnet, wenn man aufzeigt, daß ein und dasselbe Objekt hier als Mensch, dort als Tier, in anderen Fällen wieder als Baum, Werkzeug u. dgl. auftritt. Wird die Sonne als Held, der Sturm als wilder Jäger, die Hauchseele als Schlange, Wiesel oder dgl. vorgestellt, dann beweist dies, daß die Sonne hier eben nicht die Sonne, der Sturmwind nicht der Sturmwind ist, ebenso wie auch das Geschlecht dieser personifizierten Gegenstände¹, das als grammatisches Geschlecht bei uns weiter-

¹ Wundt (Völkerpsychologie II 20 f.), der sein sprachliches Material vorwiegend aus F. Müllers Grundriß der Sprachwissenschaft entnimmt, bemerkt hinsichtlich des grammatischen Geschlechts der Wörter, daß nicht das natürliche Geschlecht, sondern eine Wertunterscheidung darin zutage trete und zwar zunächst die Gegenüberstellung einer höheren und einer niederen Klasse von Objekten. Zur ersteren wurden je nach den besonderen Kulturbedingungen die lebenden Wesen im Gegensatze zu den leblosen Dingen, bald die Männer, bald die Erwachsenen im Gegensatze zu den Frauen und Kindern gezählt. Bei einer solchen Zweiteilung sind die semitischen und die hamitischen Sprachen stehen geblieben, die indogermanischen und auch primitive wie die der Hottentotten weisen dagegen drei Geschlechter auf. Die Dreigeschlechtigkeit ist bei den letzteren besonders interessant, weil hier die drei Geschlechtsbezeichnungen mit jedem Worte verbunden werden, wobei im allgemeinen das Kommune den Gegenstand ohne Nebengedanken, das Femininum ihn mit einer erniedrigenden, das Maskulinum mit einer erhöhenden bezeichnet, so daß also z. B. Wasser ntr. Wasser überhaupt, Wasser fem. Wasser zum Gebrauch (Waschwasser, Trinkwasser usw.), Wasser mask. ein großes Wasser (einen Fluß) bedeutet (aus Müller I 2 S. 13 f.).

Gewiß haben wir in dem grammatischen Geschlecht ein ursprüngliches Werturteil zu erblicken. Ein solches empfinden wir heute beispielsweise auch noch lebhaft in der tief erniedrigenden Bezeichnung „das Mensch, die Mensch“². Aus dem Verlust dieser Wertempfindung stammt die Neutralisierung der gegenständlichen Wörter im Englischen, aber auch unser stark vulgäres „die Fräulein Soundso“, ein haarsträubend grober Fehler, der, nebenbei bemerkt, in Anbetracht unserer heutigen Geistesverfassung dennoch so grundvernünftig ist, daß er eben nur dem traditionell weniger erblich belasteten Manne aus dem Volke über die Lippen kommen kann. Wundt geht nun aber so weit, zu erklären, daß dem grammatischen Geschlecht nicht nur eine ganz allgemeine und weitergreifende Unterscheidung nach der Wertschätzung zugrunde liege,

lebt, kein Geschlecht ist, da das heute unentbehrliche Merkmal des Geschlechtsbegriffs, die geschlechtliche Funktion, diesen Dingen abgeht. Damit solche Gleichungen überhaupt möglich sind, muß

sondern daß in den so gebildeten Wertklassen Mann und Weib auch nur eine nebengeordnete, nicht aber eine irgendwie bestimmende Stellung einnehmen. So weist er es als verkehrt ab, daß z. B. Grimm (Deutsche Gramm. III 358) eine Übertragung gewisser männlicher oder weiblicher Eigenschaften auf die Dinge annahm, im Maskulinum das Frühere, Größere, Festere, im Femininum das Kleinere, Weichere, im Neutrum das Erzeugte, Bewirkte, Stoffartige usw. sah; und damit hat er unrecht. Ein Lieblingsgedanke, der sich bei ihm wiederholt, verleitet ihn dazu, Grimms Ansicht als das Produkt einer unzulässigen, von außen an die Dinge herangetragenen Reflexion zu erblicken, als wenn nicht auch seine Ansicht auf einer von ihm aus an die Sache herangetragenen Reflexion beruhte, nur daß diese reflektierende Tätigkeit bei ihm einseitig darauf gerichtet ist, sich im Interesse der Psychologie für das Unklare, Unausgesprochene zu entscheiden, weil das zu einem gefühlsschwangeren Dämmerzustande des Bewußtseins, der als unerschütterliche Voraussetzung für die Entstehung mythischer Vorstellungen dem Psychologen vorschwebt, am besten paßt. Es gibt hier nur zwei Möglichkeiten: entweder stammt das grammatische Geschlecht aus Vorstellungen, die an die Geschlechtsträger Mann und Weib anknüpfen, oder es verhält sich, wie Wundt es erklärt. Für jene Annahme spricht schon die alte Bezeichnung der Wertstufen nach dem Geschlecht, spricht ferner, daß Kraft, Größe, Macht wirklich charakteristische Züge der Männlichkeit sind, oder Selbständigkeit, eigener Wille das lebende Wesen vom toten Ding unterscheiden und Regeln wie die oben angeführte vom grammatischen Geschlecht der Tiere im Englischen den realen Verhältnissen im wesentlichen entsprechen; wäre überdies der Wert schlechthin maßgebend, so müßte beispielsweise der Ozean für den Hottentotten ins Bereich der unteren, das Trinkwasser in das der oberen Wertstufe gehören. Für Wundts Anschauung aber läßt sich in der Tat kaum etwas anderes geltend machen als die ganz allgemeine Tatsache, daß es sich um Wertstufen und nicht um Geschlechtlichkeit hier handelt. Selbst wenn wir annehmen, daß der ganzen Erscheinung ein Wertempfinden allgemeiner Art zugrunde liege, können wir nicht umhin anzuerkennen, daß dieses Wertempfinden sich zunächst an irgendwelchen konkreten Objekten offenbarte, bei denen die graduelle Verschiedenheit ihrer Bedeutung möglichst klar zutage lag, von denen sie sich alsdann auch weiterhin mit Leichtigkeit auf die Umwelt übertragen ließ, und Wundt sagt ja selbst, daß hierbei die kulturellen Verhältnisse eine gewichtige Rolle spielten. Was ist also leichter verständlich, als daß der soziale Unterschied zwischen Herrn und Weib maßgebend wurde, in dem die Unterschiede zwischen Herrn und Besitz, zwischen dem Freien und dem Unfreien, dem Mächtigen, Selbständigen und dem Schwachen, Unterdrückten vorbildlich verkörpert waren?

eine unbekannte Größe x in ihnen stecken, wie ein solches unbekanntes x auch dazu mitgewirkt haben muß, den Dingen ein Geschlecht beizulegen, das sie nach der heutigen Vorstellung nicht haben können.

Hierbei spielt nun unser Naturobjekt eine gewichtige Rolle insofern, als eben die unbekannte und subjektive Größe an ihm haftet. Im Englischen ist z. B. für die Bestimmung des grammatischen Geschlechts der Tiere die Größe und Stärke maßgebend, die das männliche Geschlecht auszeichnen. Würde ein solcher Gesichtspunkt für die geschlechtliche Verteilung auf die mythologischen Personifikationen maßgebend gewesen sein, so hätten wir damit eine gewisse Maxime gefunden, und statt auf das ganze Objekt als solches würde sich das Geschlecht auf irgendwelche Eigenschaften oder charakteristische Einzelzüge des Objektes beziehen.

Indem ferner das lateinische Wort *genus*, das deutsche „Geschlecht“ nur die gemeinsame Abstammung, die Zugehörigkeit zu gleicher Art bezeichnen, beweisen sie, daß in der Auffassung des Geschlechts im Sinne der Geschlechtlichkeit eine viel umfassendere Vorstellung auf einen weit kleineren Kreis von Objekten verengert oder beschränkt ist. Ähnlich könnte der Stein, der auch die Steinfrucht bezeichnet und als Personennamen verwandt wird, als Objekt der Härte allgemeiner ebendiese und nicht das Objekt selbst bezeichnen, so daß alles Stein sein könnte, was sich als hart erweist, und demnach der Stein in der mythischen Vorstellung etwas durchaus anderes als eben das äußerliche Objekt wäre, das wir hierunter verstehen. Fließt ein Fluß am Himmel, wie es ja auch einen Fluß gibt, der in unseren Gliedern fließt: das Rheuma, oder ist die Sonne als ein Held gedacht, so können wir daher gleichfalls annehmen, daß nicht die Vorstellung, die wir von dem Objekte haben, in mythischer Zeit allein maßgebend war; denn wenn auch die Primitiven beschränkten Geistes waren, ein Paar gesunde Augen dürfen wir ihnen nicht absprechen, und mit diesen konnten sie ebenso wenig in der Sonne eine menschliche Gestalt, in Baum, Strauch, Stein usw. Männer erblicken wie wir, die wir nichtsdestoweniger

die Gottheit persönlich auffassen, in Stuhl, Tisch, Schrank Herren in Gehrock und Zylinder sehen können.

Das mythologische Problem ist also nicht durch den Hinweis auf das der Vorstellung zugrunde liegende oder mit ihr zusammenhängende Objekt gelöst. Genossen irgendwelche Gegenstände göttliche Verehrung, dann betraf diese gewiß nicht das Objekt an sich, sondern der Mensch verehrte an ihm, was er darunter verstand, die Bedeutung, die er ihm beimaß, wie ein Weib in dem Geliebten nicht den Mann verehrt, der er ist, sondern das Ideal, das es aus ihm gemacht hat.

Ist daher das Objekt gegeben oder gefunden, dann geht in Wahrheit erst das Fragen an. Was sind Stein, Baum, Hauchseele, Berg usw.? Sind die Wörter, die sie bezeichnen, primär, oder wurden sie von anderen Vorstellungen her entlehnt und übertragen? Gilt das Objekt nicht etwa nur als Verkörperung einer an ihm in besonderem Maße haftenden Eigenschaft, so daß es aus seiner konkreten Beschränktheit zum Prädikat für eine Menge anderer erhoben werden konnte, oder besagt die Naturerscheinung an sich wirklich schon, was ein Menschengeschlecht der Vorzeit darunter verstand?

Der Unitarismus in der objektivierenden Mythologie und die Kontinuität der mythischen Vorstellungen.

§ 8. Ging die objektivierende Richtung der Mythologie bereits darin fehl, daß sie überhaupt im Objekt der äußeren Wahrnehmung das Wesen der mythischen Vorstellung erfaßt zu haben meinte, so vergrößerte sie durch ihre Neigung zum Unitarismus, die nur eine natürliche Folgeerscheinung ihrer Gesamtauffassung ist, diesen Grundfehler und bewies damit ihre Unfähigkeit zur Lösung der mythologischen Probleme.

Die Objektivierung war berechtigt, ja sie drängte sich von selbst auf, wenn bei mythischen Persönlichkeiten, wie bereits erwähnt, mit dem Namen zugleich das Objekt der äußeren Erscheinung gegeben war. Gestalten wie beispielsweise Boreas, der personifizierte Nordwind, machten es selbstverständlich, daß die Boreaden,

seine Söhne, Zetes und Kalais, und die von ihnen vertriebenen fliegenden Harpyien gleichfalls als Windgottheiten aufgefaßt wurden. Aber in den weitaus meisten Fällen, in denen mit dem Wort zugleich das Objekt gegeben war, ließ sich mit diesem Objekt nichts anfangen, und der Mythologe sah sich genötigt, an die Stelle des ersteren irgendein anderes, seiner Meinung nach passenderes Objekt der mythischen Vorstellung unterzulegen. Somit wurde das Objekt, das nichtsdestoweniger zu der subjektiven Vorstellung Anlaß gegeben hatte, zugleich mit dieser achtlos beiseite geschoben. Thors Hammer, der, geworfen, von selbst wieder in die Hände des Gottes zurückkehrt, Freys Luftschiff, die sprechenden Steine in Bibel und Legende, der Wald, der sich vor dem dahinjagenden Wendenkönige beugt, der Eber der Einherier, der, täglich gegessen, täglich sich erneut, der fliegende goldwollige Widder des Phrixos, solche Vorstellungen schienen auf die ihnen zugrunde liegenden Objekte garnicht Bezug zu haben. Indem man nun nach einem anderen Objekte suchte, traten gewisse Objekte der Erscheinungswelt in den Mittelpunkt der Betrachtung, auf die nahezu alles, was an mythischen Vorstellungen sich der Forschung darbot, bezogen wurde.

Hierzu eigneten sich naturgemäß nur solche Objekte, die dem Mythologen eine gewisse Bewegungs- oder Deutungsfreiheit boten, in oder an denen die mannigfachsten Vorstellungen sich unterbringen ließen. So ließ sich, wie man erklärte, infolge ihrer Vielgestaltigkeit in die Wolkengebilde vielerlei hineindichten, und dieses „poetisch“ geschaute Objekt konnte nun Baum, Fluß, Brunnen, Kirche, Mauer, Turm, Schloß, Schiff, Braukessel, Waffe usw. im Mythos sein; denn das Wetter wurde als eine „die Phantasie beherrschende und sie zu den wichtigsten Mythen zwingende Macht“, die Mythologie selbst als „uralte religiöse Naturpoesie“ angesehen.¹ Ähnlich vieldeutig er-

¹ Vgl. E. H. Meyer 80 ff. und derselbe MdG 68 ff., auch H. Bertsch 143 ff. Die klassischen Philologen stehen, auch wenn sie keine Neigung zum Unitarismus zeigen, noch größtenteils auf diesem Standpunkt. — Ludwig Laistner, Nebelsagen 1879 u. Rätsel d. Sphinx 1889 neigte wieder dazu, allzuviel Sagenerscheinungen aus dem Nebel zu erklären.

wies sich der Nebel, zeigten sich Donner und Blitz, Sturmwind und Regenbogen.

Von noch größerer Bedeutung ist der gestirnte Himmel für die mythische Vorstellungswelt. Die Bewegung der Himmelskörper, der Jahreskreislauf der Sonne und ganz besonders die kleinere Laufbahn des als Zeitmessers für die Alten wichtigeren Mondes¹ bieten ebenfalls große Deutungsfreiheit, und die unleugbare Tatsache, daß selbst in den höchsten Religionen das Leben ihrer Geistesheroen mit bestimmten Zeitpunkten des Jahres nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich verknüpft ist, führte zu dem Paradoxon: Mythologie ist Kalendersache. Der greifbaren Sinnenwelt der Erde entspricht eine zwar sinnlich wahrnehmbare, doch entrückte Sinnenwelt am Himmel, denn die Namen der Gestirne spiegeln die untere Welt wider, und die mythischen Gebilde konnten um so eher mit diesen in den Himmel projizierten Abbildern der Erde verglichen werden, als durch die Himmelsbewegung die Gesetze des Werdens und Vergehens aufs bestimmteste vorgezeichnet waren und die Astrologie das Menschenschicksal an die Gestirnwelt knüpfte.²

Aber gerade daraus, daß die Objekte der unteren Welt die Namen für die Gestirne hergaben, folgt, daß diese im Vergleich zu jenen sekundär und umgekehrt, statt eine Erklärung für die mythischen Vorstellungen zu liefern, zunächst erst selbst einmal aus den

¹ Die Erforscher der altbabylonischen Kultur besonders sind Astralmythologen (P. Jensen, H. Winckler, Jeremias, Kugler, Zimmern, Rawlinson u. a.). Über mythologische Deutungen auf den Mond vgl. Ernst Siecke, Drachenkämpfe 4: „Man nannte den Mond ein goldenes Boot, einen Krummsäbel, einen silbernen Bogen, eine Sichel, ein Ziegenhorn, Kuhhörner, einen Hammer ohne Stiel oder eine Axt, eine Krume usw., weil man das alles in dem schmalen Monde wirklich zu sehen vermeinte; den Vollmond nannte man Auge des Himmels, Tropfen, Diskus, goldenen Apfel; man hielt ihn für eine mit goldener Flüssigkeit gefüllte Trinkschale, einen gelben Käse usw. . . . Die Zahl der gefundenen Ausdrücke oder sprachlichen Bilder ist geradezu unendlich groß.“

² Hieran erinnert auch schon 1. Mos. 1, wonach die Sterne nicht nur geschaffen sind, damit wir Jahre, Monate und Tage unterscheiden können, sondern damit sie uns zum „Zeichen“ werden sollen. Troels-Lund 201.

mythischen Vorstellungen von den irdischen Objekten erklärt sein wollen. Das Himmelsbild diente nur als ein Rahmen, in den sich die mythische Vorstellungswelt und damit das Leben der mythischen Persönlichkeiten ebenso einspannen ließ, wie sich das Leben des Menschen im Kreislaufe des Jahres abspielt und sein Werden und Vergehen in dem natürlichen Werdegang eines Jahres ein muster-gültiges Vorbild besitzt. So wird denn auch das Leben des all-gewöhnlichsten Sterblichen in den mit und an den Naturvorgängen gebildeten Ideen geschaut. Wer also die zwölf Taten des Herakles aus den Himmelsbildern erklärt, indem er in den Sternbildern den Anlaß zu den Mythen und des Rätsels Lösung sieht, der könnte mit dem gleichen Rechte die Stationsbilder eines Kreuzweges als eine ursprüngliche Quelle der Forschung zur Erklärung der evange-lischen Berichte vom Leiden und Sterben Jesu Christi verwenden. Zweifellos würden sich auch bei einem solchen Vergleiche eine Menge von Gleichheiten ergeben, und solche haben sich denn auch in Menge zwischen den mythischen Berichten und ihren Himmelsprojektionen ergeben, aber die Voraussetzung und darum auch die Schlußfolge-rung dieses Verfahrens sind verfehlt. Das Bild bleibt weit hinter dem Bericht zurück, bei allem Bemühen kommt man über die Auf-stellung einer Reihe äußerlich verwandter oder ähnlicher Züge nicht hinaus, die große Menge der subjektiven Vorstellungen dagegen kann von dem sekundären Himmelsbilde aus überhaupt nicht erklärt werden.

Daher kann es denn auch einem Mythologen, der in einer mythischen Gestalt wie Gilgamesch oder Siegfried nichts als ein Abbild der Sonne oder des Mondes erblickt, nie gelingen, mehr als gewisse Einzelzüge der Sage durch seine Formel zu erklären.¹ Wo

¹ Die Polemik gegen die Astralmythologie schießt leider vielfach über das Ziel hinaus; man vergleiche z. B. Ungnad-Greßmann, Das Gilgamesch-Epos S. 154 ff., wo Greßmann gegenüber Jensen sich mit Unrecht völlig ablehnend verhält. (Vgl. auch Wundt, Völkerpsych. II 3 S. 526). Nicht die Forschung nach Beziehungen zwischen Mythos und astralen Erscheinungen an sich ist verfehlt, sondern nur die Anschauung über das Verhältnis dieser oft tatsächlichen Berührungen zueinander, über ihre Entstehung und die daraus sich ergebenden Folgen ist meist irrig.

dagegen die gesamte mythische Vorstellungswelt auf das angenommene Schema gebracht wird, ist das Ergebnis notgedrungen gequält und gehaltlos, wird die stereotype Beantwortung aller mythologischen Fragen mit dem Hinweis auf ein und dasselbe Objekt zur Karikatur der objektivierenden Methode, die, wenn sie auch nicht auf das Wesen der Sache hinzielt, *cum grano salis* angewandt und als Vorarbeit betrachtet, berechtigt sein kann. Denn zweifellos haben vielfach dem mythenbildenden Geiste Naturerscheinungen vorgeschwebt und auf die Gestaltung des Mythos bedeutenden Einfluß ausgeübt. So schimmert deutlich der Naturvorgang durch die Erzählung hindurch, die im Beowulfepos (V. 1592—1632) den Abstieg des Helden in das Grendelmeer behandelt. Beowulf tötet auf dem Meeresgrunde die Grendelmutter und schlägt mit einem Riesenschwerte dem toten Grendel das Haupt ab. Da steigt das Blut im Wasser hoch, die Dänen am Strande glauben, der Held sei getötet, und verlassen die traurige Stätte, nur die getreuen Waffengefährten bleiben zurück. Er aber kommt schließlich selbst heraufgeschwommen mit seinem Riesenschwerte, dessen Schneide vom heißen Blute wie Eis schmilzt. So steigt blutrot die Morgenröte im Meere auf, und ihr folgt die Frühlingssonne, das Schmelzen des Eises; das aber bedeutet ein germanisches Ostern, bei dem die Morgenröte der Befreiung von dämonischen Mächten der Finsternis den kommenden Sonnenhelden vorkündigt und der starre Winterbann vor dem heißen Lebensblute zerrinnt. In diesem Augenblick ist Beowulf durchaus Sonnenheld, aber es wäre ein Jammer, wenn er deswegen nun nichts mehr als das Tagesgestirn uns sein dürfte, wenn wir damit den Hauptwert auf die Naturerscheinung und deren einzelne Vorgänge, wie sie sich im Epos widerspiegeln, und nicht auf die damit im Seelenleben des Germanen verknüpften ethischen Vorstellungen legen wollten, wenn uns diese Äußerlichkeiten höher ständen als das Wesen des germanischen Heilbringers, als sein vorbildliches Menschentum. Beowulf geht in der neunten Stunde zugrunde, wie Christus in dieser Stunde stirbt; er ist wie dieser von allen außer ganz wenigen Getreuen aufgegeben und verlassen, ein scheinbares Opfer höllischer

Mächte, er entrinnt danach dem Verderben, wie Christus von den Toten aufersteht, kurz er ist ein germanisches Ideal, das einem dem Christentum verwandten Geiste entstammt, und darf genau so wenig wie Christus gegen den starren Rahmen der astralen Naturvorgänge, in den die Lebensbilder dieser Heldengeister eingespannt sind, verhandelt werden. Das gleiche gilt vom Mythus überhaupt. Deshalb aber soll die Astral- oder die Naturmythologie nicht verdammt werden, ihre Bedeutung ist nur auf das rechte Maß herabzusetzen.

Auch der Animismus hat Unheil gestiftet, indem er sich nicht als eine, sondern als die Wurzel der mythischen Vorstellungen ausgab.¹ Seine Berechtigung in vielen Einzelfällen wird damit nicht angetastet, so z. B. in der geläufigen Erklärung der folgenden Erzählung. Ein fränkischer König Guntram ruht schlafend in den Armen seines Dieners. Da fährt aus seinem Munde eine Schlange und schlüpft in einen Berg. Als sie durch den Mund des Königs in diesen zurückgekehrt ist, erwacht er und erzählt, wie er von einem großen Schatze geträumt habe, der in dem genannten Berge sich denn auch wirklich hernach findet. Hier unterliegt es keinem Zwei-

¹ Wundt, der selbst den Animismus auf das Gebiet des Seelenglaubens beschränkt wissen will, charakterisiert diese irriige Auffassung treffend folgendermaßen: „Man faßt das Wort noch allgemeiner im Sinne des Glaubens an eine Allbeseelung der Dinge, und da auf eine solche schließlich alle mythologischen Vorstellungen, besonders die des Naturmythus zurückzuführen sind, so werden bei dieser umfassendsten Auffassung des Begriffs Animismus und und mythologische Weltanschauung nahezu gleichbedeutend. Unter der Theorie des Animismus versteht man daher auch diejenige mythologische Theorie, die alle Mythologie als eine Weiterbildung des Seelenglaubens deutet“ (IV 230). — Über die Schlange als Seelentier bei den Alten vgl. Erich Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Gießen 1913 (RGVV. XIII 2), bes. S. 62 ff. Die Schrift, die aus der chthonischen Natur der Schlange auch deren Bedeutung als Seelentier ableitet, gehört zu den sehr notwendigen Einzeluntersuchungen, deren wir bedürfen, um in der Religionswissenschaft festen Boden zu gewinnen. Männer wie Usener und Rohde haben hier vorbildlich gewirkt. Der Ertrag könnte freilich noch erheblich gesteigert werden, wenn man sich nicht so sehr auf psychologische Allgemeingründe basierte und von dem Glauben an die polygenistische Zusammenhanglosigkeit der Erscheinungen den Schritt zu schärfer umrissenen und sachlich klar herausgearbeiteten logischen Entwicklungsreihen wagte.

fel, daß die Schlange die Seele des schlafenden Königs und zwar eine Traumseele, was von dieser berichtet wird, der Traum des Königs selbst war.¹ Wissen wir darum auch noch lange nicht, warum die Seele des Königs gerade die Gestalt einer Schlange angenommen hatte und was der Vorgang überhaupt zu bedeuten hat, so ist doch der Zusammenhang zwischen Traum, Seele und Schlange erwiesen, und wenn in einer ähnlichen mythischen Erzählung nun auch ein anderes Tier aus einem schlafenden Menschen herauskriecht, ist der Rückschluß von selbst gegeben, daß es sich hier gleichfalls um die Seele des Menschen handelt. Nicht berechtigt aber ist die übliche kühne Übertragung des Seelenglaubens auf völlig andersgeartete Vorstellungen, nicht berechtigt, daß die animistischen Mythologen allenthalben Seelen entdecken. Nicht genug, daß es nach ihrem Dafürhalten Seelentiere gibt, die Seele eines Menschen kann auch in jedem beliebigen Gegenstande stecken, der mit dem Menschen selbst nicht das geringste zu tun hat. Der Ewener² umwickelt einen Baumstumpf mit Palmenblättern und hämmert auf ihn, indes er den Namen eines dem Tode geweihten Feindes ausspricht. Hierdurch soll nun der Seele des Feindes das zugefügt werden, was in Wahrheit den Baumstumpf allein trifft, also ist in dem Baumstumpf etwas von der Seele des Feindes, oder besser noch: die Körperseele des Baumstumpfes hat als die Doppelgängerin der Schattenseele des Menschen zu gelten. Simsons Kraft schwand mit seinem Haupthaar, also steckte Simsons Seele darin (vgl. S. 144, Anm. 3). Die Schnitzel der Fingernägel sind nach dem Volksaberglauben mit besonderer Vorsicht zu beseitigen, geraten sie in die Hände von Feinden, so können diese dem Menschen selbst etwas anhaben; daraus soll folgen, daß auch diese Fingernägelschnitzel der Sitz seelischer Kräfte sind. Es werden also auch durch den Animismus eine Unmenge von mythischen Vorstellungen auf eine Formel gebracht. Körperseele,

¹ Nach E. B. Tylor, Anfänge der Kultur I 422 ff. sind Traumbild und Atem die objektiven Erscheinungen, von denen die Seelenvorstellungen ausgingen; vgl. E. H. Meyer S. 61 ff.

² Vgl. Wundt IV 279 und die Erklärung dazu 278.

Organseele und, als daraus entstanden, die freie oder geistige Seele, die Psyche¹, sollen demzufolge die Grundlage des gesamten Mythos bilden und überall, wo uns unverständliche Wechselwirkungen zwischen gewissen Objekten ausgesagt werden oder einem Objekt eine unerklärliche Wirkung zugeschrieben wird, werden sie mit Leichtigkeit als alldeutendes Bindemittel eingeführt. Was aber dabei durchweg unklar bleibt, das sind vornehmlich die vielen einzelnen Umstände, wie sie auch die angeführte Zauberhandlung begleiten. Warum ist gerade die Baumstumpfseele eine Doppelgängerin der Feindessele? Warum wird der Baumstumpf erst noch mit Blättern unwickelt? Ohne Beachtung solcher Einzelbestimmungen ist bekanntlich der ganze Zauber hinfällig, und eine Erklärung, die einseitig nur einen imaginären Zusammenhang zwischen Objekt und Mensch konstruiert, an so wichtigen Zügen aber nichtachtend vorübergeht, ist mindestens unzulänglich.

Noch unbeholfener ist der Versuch, mit dem Hinweis auf den Traum die mythische Vorstellung mehr als unerklärlich abzutun, denn zu erklären. Daß Marenritt und Alpdruck mit dem Traum zusammenhängen, ist gewiß richtig, wer aber in der Welt des Aberglaubens ganz allgemein eine Traumwelt sieht oder in den echten mythischen Volksmärchen vorwiegend oder gar lediglich Traumgebilde erblickt, der schiebt im Grunde genommen das Problem beiseite, statt es zu lösen; denn ist das Märchen nur ein nacherzählter Traum, so ist und bleibt die große Menge der Einzelzüge der Er-

¹ Vgl. Wundt S. 78 f. Der erwähnte Zauberbrauch steht bei H. Seidel, Krankheit, Tod und Begräbnis bei den Togonegern, Globus Bd. 72, 23: „Selbst den Tod des Widersachers glaubt man durch Geheimkünste erwirken zu können. Man richtet dann einen Baumstumpf her, gewöhnlich von 3 Fuß Höhe und 1 Fuß Durchmesser, und hüllt diesen ringsherum mit Palmblättern und Zeugstreifen ein und hängt schließlich noch eine Schnur Kauris darüber. Um den Zauber in Kraft treten zu lassen, hämmert der Zaubernde mit einem Stein auf die Platte des Stumpfes los und spricht dabei den Namen des dem Tode bestimmten Menschen aus.“ Ellis gegenüber (The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast of Westafrika, London 1890, S. 94) wollten einige das Tun als eine harmlose Anrufung gewisser Götter hinstellen. Vgl. weiter unten S. 171 bis 173.

zählung unkontrollierbar und unerklärlich und verlangt auch keine Erklärung.¹

In den einzelnen Gebieten der objektivierenden Mythologie hat nun die unitaristische Neigung noch weiter gliedernd wieder gewisse Vorstellungsgruppen oder Lokalgebiete an die Spitze der Untersuchung gestellt. Hierher dürfte für die Naturmythologie der wesentlich astralmythologische Panbabylonismus zu setzen sein, und als solche Teilgebiete des Animismus können Totemismus, Atavismus, Dämonenglaube gelten, die jeder für sich mehr oder minder gleichfalls als die Wurzel der mythischen Vorstellungen in Anspruch genommen worden sind. Diese Bestrebungen ebenso wie die oft vorschnelle Zurückführung der Mythen der außereuropäischen primitiven Völker auf christliche Erzählungen sind in ihren Grundvoraussetzungen unwissenschaftlicher Empirismus. Ob Tierdienst, ob Ahnenglaube, ob Totendämonen, ob die astralmythischen Vorstellungen eines gewissen Gebietes für den Mythos grundlegend waren, das zu entscheiden ist vorderhand unmöglich und müßig. Kultur und Mythos sitzen zu tief im Fleische des Menschen, und die etlichen Jahrtausende, die vom Lichte unserer Geschichtskennntnis erhellt sind, bieten uns eine zu schwache Handhabe, den verschütteten Urquell der mythischen Vorstellung so leichthin aufzudecken.

Fassen wir das Ergebnis zusammen: vom Objekte oder schlimmer noch, von gewissen Objekten getäuscht und zur Irrlichterei verdammt, kann die Mythologie nicht gesunden. Freilich darf die objektivierende Richtung der Mythologie auch für sich die Anerkennung der Tatsache beanspruchen, daß sie den Menschen von

¹ Auch v. d. Leyen (Märchen 33 ff.) neigt dieser Ansicht zu, obschon er freilich in dem Traum nicht die alleinige Quelle der Märchen sieht. Seine Verdienste wie die Heinrich Boltes dürften mehr auf der Beherrschung des Stoffes und in der literarisch-historischen Sichtung des Materials als in der Durcharbeitung der in diesem Gebiete herrschenden „mythischen“ Vorstellungen beruhen. Die dichtende Phantasie, psychologisch interessante täuschende Erlebnisse, Träume, Rauschzustände müssen nach ihnen der Sagen-, Märchen- und Mythenwelt zugrunde liegen. Vgl. das typische Beispiel vom Remicher Kaninchen bei v. d. Leyen, Dt. Sagenb. IV. Teil S. IX/X (Ranke). — Wenigstens erwähnt sei hier noch Freuds psychoanalytische Richtung mit ihrer Hervorkehrung des Geschlechtslebens.

einst und jetzt nicht verwechselte, daß auch sie die Naivität der mythischen Vorstellungen vielfach betonte; aber das tut's nicht. Das Objekt der äußeren Erscheinungswelt gilt ihr als die Hauptsache, seine Auffindung als das Ziel und die Lösung des mythologischen Problems, die Jagd nach dem Objekt drängt das Wesentliche, seine Wertung durch, seine Bedeutung für das fühlende und denkende Subjekt in den Hintergrund.

Andererseits ist die Kenntnis des Objektes von unerläßlicher Notwendigkeit für den Mythologen. Erst in und mit ihm ist die Möglichkeit gegeben, dem subjektiven Gehalt auf die Spur zu kommen¹; es ist der unerschöpfliche Quell aller vergangenen und künftigen Erfahrungen, in ihm schlummern auch die Tausende von Erkenntnissen, zu deren Erfassung der Geist des Menschen noch reifen soll. Aber eben darum taugt es nicht zum A und O der Mythologie. Wir wollen den Menschen sehen und das Objekt in ihm, und da wir von vornherein nicht wissen können, welche Objekte in ihm übergeordnet, welche untergeordnet waren, da ihr Verhältnis zueinander, ihre Wertung durch, ihre Bedeutung für den Menschen mit dem Grade der fortschreitenden Erkenntnis stetig sich veränderte, die Kultur eine neue Welt der Objekte schuf, die immer weiter ausgreifend in das Bereich der natürlichen Objekte siegreich vordrang und sie erniedrigte, um sich an ihre Stelle zu setzen, ist die gesamte Erscheinungswelt gleichmäßig als Quell der Erkenntnis heranzuziehen, der Stein am Wege so gut wie die Wolke oder der sichtbare Himmel mit seinen Gestirnen über uns, die Keule des Wilden so gut wie das Römerschwert. An dieser prinzipiellen Gleichwertigkeit der Objekte als Mittel der mythischen Vorstellung scheitert der Unitarismus der

¹ Besonders wichtig sind auch die Zahlen wie die Fest- und Jahreszeiten, in denen ein Gott gefeiert wird oder mit denen eine mythische Gestalt in engerem Zusammenhange steht. Namentlich die letzteren lassen oft wichtige Rückschlüsse auf die Eigenart der Gottheit oder der mythischen Gestalt zu, zwar nicht der Art, daß sich sagen ließe: „Dieser ist eine Gottheit des Winters, jener des Frühlings“, sondern in der Weise, daß dadurch auf die ethische Seite und die kulturelle Bedeutung der Gottheit für das Menschenleben überhaupt Licht fällt.

objektivierenden Mythologie. Indem sie die mythischen Vorstellungen samt und sonders aus ihrem eigenen Lieblingsobjekt abzuleiten bemüht ist, setzt sie für die eine Unbekannte x nur ein neues nicht minder unbekanntes y , ohne daß dadurch ein innerer Zusammenhang, ein tieferes Verständnis für die mythischen Vorstellungen gewonnen wird.

Im ganzen kommt dabei der Animismus dem Subjekt schon einen Schritt näher als die Naturmythologie. Ihre subtileren Objekte: Schatten, Hauch, Traum, schlagen gleichsam eine Brücke von der Außen- zur Innenwelt und ermöglichen ein Aufsteigen von den Körperseelen zum Dämonen-, Geister- und Götterglauben. Doch bleiben uns auch hier die angenommenen seelischen Kräfte oder wirksamen Mächte, auf die alle animistischen Berechnungen wie alle chemischen Verbindungen zum Atom zurückführen, ihrem Wesen nach unbekannt, lassen die Verbindungen selbst, die sie eingehen, in den allerwenigsten Fällen sich wirklich aus ihnen begreifen.¹

Kap. IV. Die psychologische Mythologie.

Wundts Affekthypothese.

§ 9. Die Wissenschaft, der das Verdienst zufällt, die Mythologie mit Entschiedenheit auf das Subjekt verwiesen zu haben, ist die Psychologie, und zwar insbesondere die Völker- und die Sozialpsychologie, war es doch unausbleiblich, daß diese Disziplin, nachdem sie in ihren Grundbegriffen und ihrer Methode zu gewisser

¹ Was nützt es uns, wenn beispielsweise in der Sage vom Bischof Hatto, der das hungernde Volk in einer Scheune verbrennt und obendrein als pfeifende Mäuse verhöhnt, wofür er hernach durch die Mäuse bis in den Binger Turm verfolgt und vernichtet wird, die Mäuse von dem Mythologen als die Seelen der verbrannten Menschen gedeutet werden; der ganze mythische Vorgang bleibt darum nicht minder unklar. Laistner, Das Rätsel der Sphinx, Berlin 1889, Bd. 1 S. XII, erklärt die Sage vom Binger Mäuseturm aus den Angstvorstellungen des Alpdrucks, indem er sich damit der Ansicht anderer anschließt. Daß solche Alpdruckvorstellungen dem mythenbildenden Geiste bei der Schöpfung der Sage vorgeschwebt haben, ist nicht ausgeschlossen. Damit ist aber noch nicht die Bedeutung, sondern nur die Herkunft des mythischen Bildes angegeben.

Klarheit und festen Ergebnissen sich durchgerungen hatte, das klassische Land des Seelenlebens, die mythische Vorwelt, betrat.

In der Wundtschen Völkerpsychologie¹ ist das allumschlingende Band, der Ariadnefaden durchs Labyrinth der mythischen Vorstellungen, das Gefühl. Nach seiner Meinung hat die Mythologie auszugehen von den wesentlichen Triebfedern des mythischen Denkens und Handelns. Nicht mehr die Objekte, auch nicht die Vorstellungen an sich, sondern die Affekte, die überall die Vorstellungen begleiten und als die mächtigsten Erreger in die Vorstellungsbildung eingreifen, die Affekte der Furcht und des Hoffens, des Wunsches und der Begierde, der Liebe und des Hasses, die allverbreiteten Quellen des Mythos, die natürlich stets an Vorstellungen gekettet sind, sie gelten als der eigentliche Gegenstand der Mythologie in dieser Forschungsrichtung. Eigenartig ist dabei die Auffassung von der Entstehung der mythischen Vorstellung aus den Affekten. Die Affekte gehen in lebhaftere Ausdrucksbewegungen über, die sich dann weiterhin zur Zauber- und Kulthandlung wie zu der schaffenden Tätigkeit der bildenden und musischen Künste differenzieren sollen. Hieraus, also aus dem Affekt und den von ihm ausgehenden Willenshandlungen, entspringe alle Mythenbildung. Nicht das intellektuelle Interesse, sondern der Trieb, dem Affekt Befriedigung zu schaffen, bestimme im Geiste des Primitiven wie noch jetzt des abergläubischen Kulturmenschen die Verknüpfung der Erscheinungen. Diese Verknüpfung könne auch eine Kausalität genannt werden, sie hat aber mit der logischen Kausalität nichts zu schaffen, ja sie steht im Widerspruch zu dieser, da sie sich nur auf Gebiete der Wirklichkeit beschränkt, die innerhalb der menschlichen Affektsphäre liegen.

Apperzeption und Assoziation.

§ 10. Die psychologischen Denkprozesse der Apperzeption und Assoziation, durch die die Vorstellungen zum geistigen Besitz des Menschen werden, vermitteln weiterhin den Übergang vom Affekt

¹ Wundt 60 ff. Die folgende Darstellung geht in der Hauptsache auf ihn zurück.

zur mythischen Vorstellung. Der Affekt der Furcht, der bereits lange vor dem Auftreten der psychologischen Mythologie eine Rolle spielte, soll nun auf den Primitiven in der Weise gewirkt haben, daß er dieses sein eigenes Gefühl in das furchterregende Objekt hineinlegte, an dem es entsprechend als Drohung oder Bosheit, Neid, Haß oder dgl. erscheint. Hieraus soll dann jene überaus charakteristische Erscheinung des Mythos, die Belebung oder Personifizierung der Objekte erwachsen sein.

Die Steigerung der Affekte, die dabei unter dem Einfluß der äußeren Eindrücke und den Spuren früherer Erlebnisse das Objekt als belebtes Wesen erscheinen läßt, ist nach Wundt die mythische Phantasie, die so geartete Erfassung des Objektes durch das Subjekt die mythenbildende Apperzeption. Vermöge der Assoziation werden dann an die mythische Einzelvorstellung andere angereicht. Die Hauchseele wird als Wölkchen vorgestellt, daher kann sich der Vorgang der Seelenentweichung leicht mit dem Zug der Wolke assoziieren, und ähnlich verbindet sich weiterhin die als belebt apperzipierte Wolke wieder mit der Vorstellung des fliegenden Vogels oder etwa der am Himmel auf- und niedersteigenden Sonne. Jedesmal ist zu solcher Assoziation wieder ein Affekt nötig, denn ohne Affekt kein primitives Denken. Aus dieser Anschauung folgt, daß das Denken des mythenbildenden Geistes sich gleichsam von selbst vollzieht, sowie der Affekt gegeben ist. Der Primitive verhält sich danach der Außenwelt gegenüber rein rezeptiv oder passiv, nicht er denkt, es denkt in ihm.

Auch wo die Völkerpsychologie nicht von dem Affekt, sondern wie die Steinthalsche Richtung unmittelbar von der gegebenen Vorstellung ausgeht¹, wird dem Subjekte diese passive Rolle zugewiesen. Besonders kennzeichnend scheint mir diese Grundanschauung der psychologischen Mythologen bei Gerland² zum Ausdruck

¹ Steinthal, der Begründer der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, fußt auf dem Herbartschen Apperzeptionsbegriff und bedarf daher für die mythische Vorstellung keiner Vermittlung durch den Affekt.

² Gerland, Sintflutmythus 4. — Nach Herbart beruht die Apperzeption darauf, daß eine neue Vorstellung auf Grund der im Bewußtsein vorhandenen

zu kommen, wenn er sagt: „Der Mythos will das Übergroße, Übermenschliche begreifen, sich erklären, es psychisch bewältigen; er zieht es in den Bereich des Menschlichen und schafft neue Vorstellungen. So ist er aktiv, schöpferisch (wohlgemerkt der Mythos, nicht der Mensch!); denn er gehört der älteren, völlig unbewußten Tätigkeit des Menschen an. . . . Hierauf beruht die Schwierigkeit, einen Mythos zu erklären; zugleich aber seine psychologische Gesetzmäßigkeit, durch die wir allein die Richtigkeit einer gegebenen Erklärung beweisen können. Solche Beweise sind schwer. Denn bei der Stumpfheit der Auffassung des Naturmenschen ergeben auch oft wiederholte scharfe Sinnesreize nur stumpfe Gesamteindrücke, die unbewußt und unwillkürlich durch völlig unkontrollierbare Nerventätigkeit und durch Assoziationen der Reize zustande kommen, eine für alle geistige Entwicklung höchst wichtige Tatsache. Die Sonne, der Mond sind dem Ur- und Naturmenschen unbegreifliche, weil völlig heterogene Dinge, die er nur ganz stumpf als etwas Helles, Fernes, ihm Überlegenem auffaßt, die ihm aber, durch jene unbewußte vergleichende Nerventätigkeit zu der dumpfen Auffassung eines leuchtenden Übermenschen werden, zu einer unklaren, aber ihm faßlichen (!) Vorstellung eines menschlichen, einseitig handelnden, unerreichbaren Wesens, der Sonnen-, der Mondgottheit.“ Demnach wäre die mythische Vorstellungswelt eine Welt der Täuschungen, und so soll beispielsweise der blutrote Sonnenuntergang dem primitiven Menschen einen in seinem Blute schwimmenden Helden vortäuscht haben (Illusionstheorie).

Der Polygenismus.

§ 11. Mit der psychologisch gerichteten Forschung verträgt sich am besten die Theorie des Polygenismus.¹ Die weitgehende Verwandtschaft besonders der niederen mythischen Vorstellungen, die aufgenommen wird. Fühlen und Wollen besitzen keine gesonderte Existenz, sondern hängen an der Vorstellung.

¹ Zu den Vertretern des Polygenismus gehören von allem auch die Folkloristen und Ethnologen (Mannhardt, Tylor, Preuß, Lang, Frazer, Laistner, Andree, Bastian, Ehrenreich, Kunike und andere).

sich auf der ganzen Erde und für die räumlich und kulturell verschiedensten Völker belegen läßt, scheint für diese Theorie zu sprechen. Ihr zufolge beruht die Gleichartigkeit der Vorstellungen auf der Gleichheit der psychischen Anlage des Menschen und der Gesetzmäßigkeit des psychologischen Denkens. Der mythenbildende Mensch gilt hier als elementar wie die ihn umgebende dem Naturgesetz unterworfenen Außenwelt; unter gleichen Bedingungen sprüht der gleiche Funke, fließt der gleiche Quell, entsteht die gleiche mythische Vorstellung. Tausendfach erwachsen solche gleichen Vorstellungen, frei und unberührt voneinander, wie das psychologische Gesetz es vorschreibt, und diesem weitgehenden Parallelismus der psychologischen Geistesbildung des Menschen schreibt man auch zu, daß nicht nur Einzelvorstellungen, sondern selbst ganze mythische Erzählungen und Motive an voneinander isolierten Punkten der Erde eine oft verblüffende Gleichartigkeit aufweisen. Kultureller Fortschritt und eine geschichtliche Entwicklung, die auf geistigem Austausch, auf Ausstrahlung von einem Kulturzentrum oder Übertragung der Errungenschaften zwischen den Völkern beruht, oder auch andererseits Verkümmern, Rückschritt und Versteinerung der Anschauungen, das alles wird bei solcher psychologischen Behandlung der mythischen Vorstellungen ausgeschaltet oder doch stark in den Hintergrund gedrängt.

Kap. V. Vorzüge und Schwächen der psychologischen Mythologie.

Der vermeintliche Dämmerzustand des mythischen Bewußtseins.

§ 12. Die Psychologie bietet sich nicht ohne Erfolg dem Mythologen als Führerin durch die mythische Vorstellungswelt an. Auch Forscher, die nicht in der psychologischen Behandlung des Mythos aufgehen, machen sich die von ihr vertretenen Anschauungen im einzelnen gern zunutze, wie denn auch psychologische Erwägungen in der Mythologie von Anfang an nicht gefehlt haben. Der Grund ihrer Bedeutung liegt offenbar darin, daß sie tiefer gräbt als

die bloße Objektivierung der mythischen Vorstellungen, indem sie ihr Hervorgehen aus dem Seelenleben des Menschen zu ermitteln sucht, als auch in der Vermeidung des Grundübels der objektivierenden Mythologie, der Voreingenommenheit für ein Objekt oder eine gewisse Gruppe von Objekten.

Dem stehen auf der anderen Seite bedenkliche Schwächen gegenüber. Die Psychologie ist bezüglich des Umfanges ihres wissenschaftlichen Objektes auf die niederen Denkprozesse beschränkt. Die mythischen Gebilde dürfen also, um nur psychologisch erfaßbar zu sein, nicht über das Bereich dieser niederen Denktätigkeit hinausgewachsen, der mythenbildende Geist darf aus gefühlsschwangerem Dämmerzustande nicht zu logischem Denken, zu Ideen aufgestiegen sein, denn vor dem ersten Begriff macht die Psychologie Halt und räumt der Geistesgeschichte das Feld. Was darüber hinaus liegt, eine Geister- und Götterwelt begrifflicher Art, gehört nicht in ihre Domäne. Demnach müßte der Mythos in den Grenzen dieser aufgehen, wenn anders die Rechnung stimmen soll, und es besteht die Gefahr, daß der Völkerpsychologe geflissentlich das Niveau der mythischen Phänomene herabdrückt.

Für viele scheint nun allerdings gerade in dieser Beschränktheit der Psychologie auf die unteren Denkprozesse ihr Wert für die Mythologie zu liegen. Nur von den unteren Denkprozessen aus scheint die schillernde und der Logik widerstrebende Mythenwelt ihre Erklärung finden zu können. Wer umgekehrt an den Intellekt, an die Vernunft des Primitiven appelliert, der verfehlt nach Wundt¹ sein Ziel, indem er den Mythos aus einer Verfassung des menschlichen Bewußtseins zu begreifen sucht, die selbst dem mythischen Denken entwachsen ist. Denn „es ist der Standpunkt, den der reflektierende Beobachter dem Mythos gegenüber einnimmt, den er in diesen selbst hineinträgt“. Es liegt auf der Hand, daß das letztere Argument sich leicht auch in sein Gegenteil umkehren läßt. Der Psychologe, der in der mythischen Geisteswelt keinen Kausalnexus

¹ Vgl. Wundt 30 ff.

zu entdecken, ihre Gesetze nicht aufzufinden vermag, und dem sie darum für seine Zwecke gerade recht ist, setzt seinen eigenen Mangel an Einsicht auf die Rechnung des mythenbildenden Geistes, indem er dessen geistigem Besitz den intellektuellen Ursprung abspricht und in dem Menschen der mythischen Vorzeit wie in dem Primitiven ein Geschöpf sieht, das alle menschlichen Eigenschaften besitzt, nur just die eine vermissen läßt, die nach allgemeiner Auffassung dieses Geschöpf erst zum Menschen macht: die Vernunft.¹

Die Gebundenheit des Affekts an die Vorstellung.

§ 13. Wundts mythologische Grundauffassung: „Mythus ist in Vorstellung und Handlung gewandelter Affekt“, geht in der Subjektivierung der mythischen Vorstellung am weitesten. Kaum mit Recht. Er sieht zwar in den Affekten den Quell der mythischen Vorstellung, erklärt aber selbst, daß die Affekte nicht an sich existieren, daß sie überall die Vorstellung begleiten, überall an Vorstellungen gekettet sind. Das kann nur heißen: Auch da, wo der Affekt mythenbildend gewirkt haben soll, war er dennoch nur ein Zweites, die Vorstellung aber das Erste. Nehmen wir also an, die Gluthitze des Hochsommers und besonders des Mittags werde zum gefürchteten Dämon (Mittagsdämon), so ist nicht die Furcht das Erste, sondern die von der Hitze ausgegangene Empfindung, und die daraus wieder entstandenen mehr oder minder bestimmten Vorstellungen von den gefährlichen Wirkungen dieser Gluthitze (eigene Unlust, Hitzschlag mit tödlichem Ausgang bei anderen) sind unbedingt erforderlich, damit sich der der Empfindung anhaftende Gefühlswert bis zur Furcht verdichten kann.

Je stärker die Empfindungen sind, desto unvermittelter werden freilich Vorstellung und Gefühl sich einstellen, so daß es schwer fällt, hier das Nacheinander der Einzelvorgänge des psychischen Komplexes zu bestimmen. Die Nacht, durch die der Mensch plötzlich seines wichtigsten Sinnes beraubt wird, löst wohl zugleich das

¹ Vgl. S. 58 f.

Gefühl des Schreckens als auch die Vorstellung von der im Finsternen lauern den Gefahr und eigenen Wehrlosigkeit ihr gegenüber aus.

Will man die Wurzel der mythischen Vorstellung aufzeigen, so muß man daher schon bis auf die Empfindung zurückgehen, durch die das erregende Objekt und das erregte Subjekt aufeinander stoßen, in der Gefühl und Vorstellung noch *in nuce* beieinander wohnen. Mit der Herleitung der mythischen Vorstellung aus dem Gefühl wird somit eine Ausnahme von dem gesetzmäßigen psychologischen Bildungsprozeß konstruiert und ihr damit unberechtigtermaßen eine Sonderstellung oder Sonderentwicklung zugewiesen. In engem Zusammenhange steht damit Wundts bestechende Hypothese, daß der Affekt an sich den Anlaß zur Allbelebung und Personifizierung der Objekte gegeben habe. Ist das allenfalls noch verständlich, wo es sich um wirklich bedeutsame Objekte der Natur handelt, die starke Empfindungen wecken und also auch das Gefühl lebhaft anregen, so versagt diese Theorie doch gänzlich, wo es sich um die kleinen Sächelchen des Alltagslebens handelt, die kaum auf das Gefühl wirken, und sie versagt nicht minder gegenüber dem Problem, das uns durch das grammatische Geschlecht gestellt wird (vgl. S. 28). Wo aber der Affekt die Quelle der mythischen Vorstellung zu sein scheint, da beweist er vielmehr nur die Intensität der Empfindung und der aus ihr hervorgehenden Vorstellung, ja er ist nichts anderes als diese Intensität der Vorstellung selbst und nur als solche Intensität einer Vorstellung schafft er Neues oder rückt eine ältere Vorstellung in ein schärferes Licht, in dem sie Wesenheit, eigenes geistiges Leben empfangen kann.

Im übrigen gilt es doch wohl nicht nur für den Kulturmenschen der Neuzeit, daß der blinde Affekt, hinter dem die Vorstellungen verblassen, das Bewußtsein des Menschen trübt und seine klaren Vorstellungen verdunkelt, wohingegen mythische Vorstellungen gegenüber dem Nichts, das vor ihnen war, immerhin einen Fortschritt der Erkenntnis, eine gewonnene Klarheit bedeuten. Schwankende Gefühle machen kein Objekt zum mythischen Wesen

erst muß jenes vorstellbare Wesenheit empfangen haben, ehe sich die Gefühle daran ranken können.

Freilich drängt das Gefühl zur Aktion¹, aber mit dieser schwindet es auch, ohne irgendwelche bleibende Wirkungen zu hinterlassen. So löst sich der Affekt bei dem Tiere in Handlung aus, Schreck wirkt Flucht, Freude Schwanzwedeln des Hundes, aber mythische Vorstellungen schafft er nicht. Vielleicht darf auch noch heutigentags in aller Bescheidenheit darauf hingewiesen werden, daß verschwommenes Gefühl, und sei es noch so gesteigert, keinen Menschenaffen je zu „kultischen“ Tänzen verleitet hat. Ein Funken der Erkenntnis, und sollten wir ihn in unserer Tageshelle auch beim besten Willen nicht mehr zu entdecken vermögen, muß selbst da geleuchtet haben, wo wir nur Unkultur, ja oft verdoppelte Bestialität, aber eine Bestialität erblicken, die System hat und eben nicht natürlich ist.

Posthume Affekte und deren psychologische Verknennung.

§ 14. Der Affekt, der in der mythischen Vorstellungswelt am allerhäufigsten begegnet und der darum vielerseits als die Wurzel der mythischen Vorstellungen angesprochen worden ist, ist die Furcht. Aber gerade dieser Affekt ist in vielen Fällen posthum, das

¹ Auf ein früher gern angezogenes Beispiel sei noch hingewiesen, das den Zusammenhang zwischen Gefühl, Aktion und Belebung des Objektes zu bekräftigen scheint. Das Kind, das sich an der Tischkante stößt und nun den bösen Tisch schlägt, personifiziert, wie man meinte, diesen im aufwallenden Zorne. Leider wird hier übersehen, daß dies Beispiel höchstens für die Psychologie des Erwachsenen, nicht aber für die des Kindes verwendbar ist. Denn der Erwachsene ist es, der, um das Kind vom Weinen abzubringen, ihm die Fabel vom bösen Tisch vorschwatzt, wie er in einem anderen Falle dem kleinen Schreihals flugs die Klapper vorhält. Der „böse“ Tisch rückt damit in eine Reihe mit den schwarzen Männern, den angeblich bösen Hunden, den Klapperstörchen und anderen Fabelwesen, die heute viel eher der Unbeholfenheit der Erwachsenen als der Psyche des Kindes aufs Schuldkonto zu setzen sind. Oder personifizierte der Schmerz, der den Antiken die Kleider zerreißen, die Haare raufen ließ, diese Gegenstände? Das Gefühl will sich wohl austoben, aber Vorstellungen, besonders neue Vorstellungen entstehen nur, wenn sich Überlegung damit paart.

heißt erst nach und infolge der Entgeistigung, des Absterbens der mythischen Vorstellungen entstanden und in den Vordergrund getreten, wie sich an Ruinen gern pietätvoll das Gefühl anklammert.

Ist die kulturelle, die geistige Grundlage, auf der die mythische Vorstellung erwuchs, geschwunden, so schwebt diese in der Luft, aber sie wirkt weiter. Die Väter haben diese oder jene mythische Vorstellung hochgeachtet, diesen oder jenen alten Brauch gehalten, solange man denken kann; das heiligt ihn, mag er in der Umgebung einer neuen Kulturwelt auch widersinnig erscheinen, und wenn Hinz und Kunz trotzdem noch heute an dem ererbten Gut festhalten, dann kann es aus nichts anderem als aus blöder Furcht vor einem etwaigen Unheil sein, das die Unterlassung mit sich bringen könnte.

Nach der üblichen psychologischen Auffassung freilich muß die Vorstellung vom Unglückstage, dem Freitag, und der Unglückszahl, der Dreizehn, direkt aus der Furcht geboren sein. Das Gebot der Sonntagsruhe und den Respekt, in dem es steht, wird man indessen kaum aus diesem herrlichen Affekt erklären, aus dem sonst alle Religion fließen soll; denn dazu steht sie uns kulturell und religiös zu nahe. Als frommer Katholik macht Schulze drei Kreuze über das Brot, ehe er es anschneidet, er unterläßt es vielleicht auch nicht, allmorgendlich und allabendlich sich aus einem kleinen Weihkessel zu besprengen. Fragt man nach den Motiven dieser Bräuche, so liegt wiederum nichts näher als die wohlfeile Erklärung: aus abergläubischer Furcht tut er das, weil er sein Brot, sich selbst und sein Tagewerk gegen die Einflüsse böser Geister schützen will. Wirklich verstehen aber läßt sich ein solcher Brauch nur aus dem Geiste der Kirche, die den Gläubigen lehrt, daß solches Tun heilsam sei. Denken wir uns nun die Kirche hinweg, das Evangelium zersplittert oder vergessen, dann bliebe nichts als eben diese blinde Dämonenfurcht. Kein brotsegnender Christus, kein Wasser des Heils belehrten uns dann darüber, daß diesen frommen Bräuchen nicht ein egoistischer Affekt, sondern ein ideeller Gehalt und sittliche Anschauungen zugrunde liegen. Ja, unser schlichtes Tisch-

gebet: „Komm, Herr Jesu, sei unser Gast und segne, was Du uns bescheret hast!“ müßte auf Grund des fremdklingenden Namens darin und des merkwürdigen Ansinnens, das an den Herrn gestellt wird, es sich gefallen lassen, daß es womöglich als ein Zauberspruch ausgelegt wird, der einen Zaubergeist echt kindlich in die allerbeschränkteste, egoistischste der Interessensphären zu zwingen sucht.

So läßt sich mit einem Hinweis auf den Affekt der Furcht, der gute wie böse Geister geschaffen hat, schließlich alles abtun; denn wo immer das menschliche Bewußtsein getrübt, die klare Vorstellung geschwunden ist, da bleibt dieses Furchtgefühl wie die Neige im leeren Glase zurück. Worüber uns die Psychologie mit ihren Affekten belehrt, das ist demnach vielfach weiter nichts als das traurige Surrogat einer dem Schlendrian blindlings ergebenen Nachwelt; wahres Verständnis für die Glaubensformen vermag nur die Einsicht in die schöpferischen Glaubensideen zu bringen.

Mit der veralteten Degenerationstheorie, nach der insbesondere die Glaubensformen der Primitiven Entartungen höherer Religionen sein sollen, hat das nichts zu tun. Denn diese mythischen Restbestände oder Petrefakten sind nicht eigentlich degeneriert, man müßte es denn auch für ein Zeichen der Degeneration¹ halten, daß Robinson Crusoe und Gulliver's Travels heutigentags Kinderschriften sind und als solche ihre eigentliche Bedeutung, ihre lehrreiche soziale oder politische Tendenz eingebüßt haben. So sind auch die mythischen Vorstellungen nicht so sehr der Form nach wesentlich andere geworden, sie sind nur erstarrt und ragen als das entgeistigte Rüstzeug vergangener Kulturanschauungen in eine Nachwelt, die einerseits Besseres und Höheres zu denken hat, andererseits nicht genug Einsicht und Kraft besaß, den alten Formenzwang innerlich und äußerlich zu überwinden.

¹ Karl Beth (Rel. u. Magie SS 14, 25), der das Furchtmotiv im übrigen weit richtiger einschätzt (vgl. S. 227), nimmt bei den Primitiven ebenfalls eine ziemlich weitgehende Degeneration an. Eine solche kann aber nur für das subjektive Verhältnis der Primitiven zum objektiven Glaubensinhalt behauptet werden; dieser selbst ist nicht so sehr entartet als unverstanden.

Das fromme Gefühl als Refugium der Religionswissenschaft.

§ 15. Hat die Verwechslung eines toten Glaubensmechanismus mit wahrer lebendiger Religiosität in der Mythologie oft fälschlich zur psychologischen Begründung der mythischen Vorstellung durch den Affekt geführt, so ist der Widerspruch gegen den toten Glauben der Formen und Werke in der Theologie der Anlaß für die Überspannung der Gefühlswerte geworden. Die geistige Tischgenossenschaft des Religionsstifters und die sie kennzeichnenden Dogmen, die einst in dem Mittelpunkt der Religion standen, haben nach den heutigen Anschauungen aufgehört, die Hauptsache zu sein. Das menschliche Hirn hat sich zu lange vergeblich bemüht, ihren geistigen Gehalt zu erfassen, und so ist aus der Not der mangelnden Einsicht die Tugend der Selbstbescheidung geworden, die den bequemen Agnostizismus zum Prinzip macht. Die religiösen Vorstellungen sind unerklärbar, also gehören sie nicht zum Wesen der Religion. Glauben und Wissen sind dabei zu heterogenen Begriffen und das fromme Gefühl ist zum Refugium des Glaubens geworden. Dieser, einst ein Gemeinbesitz, der mit dem Katechismus von den einzelnen Gläubigen erworben werden konnte, ist nun an das führende Individuum verwiesen und kann nur im frommen Gemüte erlebt, nicht aber geistig angeeignet werden.

Solche theologischen Ansichten wirken auch auf die Mythologie herüber; auch der Mythologe¹ neigt dazu, in der Religion das individuelle Bedürfnis der Seele als das wesentliche Unterscheidungsmerkmal der Religion vom Mythos zu sehen, der im Gegensatz dazu im Kollektivbesitz der Gemeinschaft beruhen soll. Zu dieser modernen Unterscheidung stimmt es freilich schlecht, daß in der Vergangenheit die Religion niemals als Sache des Individuums galt und auch heute die Stützen der Religion, Staat wie Kirche, nichts davon wissen wollen. Wo indessen zwischen dem objektiven Inhalt des Glaubens und der Kulturwelt seiner Anhänger ein klaffender Riß gähnt, wo die religiöse Geistesgemeinschaft zwischen den Gläu-

¹ Vgl. z. B. R. M. Meyer, Ag. R. S. 4.

bigen aufgehört hat, da bleibt freilich für die Befreiung des widerstrebenden Geistes von unerträglichem Zwange wie zur Rettung des Seelenfriedens kein anderer Ausweg als der gegenwärtig gewählte: die Beiseitestellung der Glaubenssätze und die Verweisung des Gläubigen auf das Gemütsleben. Aber das ist eben nur ein Notbehelf, nicht der Weg, um wirklich zu helfen. Kein noch so warmes ethisches Empfinden und keine noch so tiefreligiöse Gemütsanlage können die Leere des Kopfes wettmachen, die beharrliche Sphinx stellt unablässig ihre Frage, und der Mensch seufzt weiter im finsternen Banne ihres Geheimnisses. Darum darf auch die Mythologie vor der unerklärlichen mythischen Vorstellung nicht ins dämmerige Zwielicht der Gefühlssphäre abschwenken. Nicht der Affekt an sich, sondern die Vorstellungen, die der Affekt begleitet, sind die Wurzel des mythischen Denkens und Handelns, nicht das Gemüt mit seinem religiösen Bedürfnis oder das fromme Gefühl des Individuums, sondern die bestimmten religiösen Anschauungen, Gebote und Lehren, die dem religiösen Leben seinen Inhalt, dem gläubigen Gemüte seinen festen Halt geben, machen das Wesen einer Religion aus.

Die Inhaltsleere des Affektes.

§ 16. Die objektivierende Richtung der Mythologie mußte abgewiesen werden, weil sie nur das Objekt statt des Objektes im Subjekt als den Quell der mythischen Vorstellung lehrte, als ob ein Objekt an sich schon den Schlüssel zu der subjektiven Vorstellung von ihm bieten könnte. Die psychologische Theorie nun, die das Gefühl an die Stelle des Objektes setzt, begeht damit den entgegengesetzten Fehler. Das Subjektivste, der inhaltsleere Affekt, soll unser Führer sein und existiert dabei genau so wenig an sich, wie das Objekt an sich von uns erfaßt werden kann, bietet also ebenso wenig wie dieses eine selbständige, feste Größe, wengleich die Kenntnis beider, des Affektes, der wirklich bei der Entstehung der mythischen Vorstellung als Intensität der diese schaffenden Grundvorstellung mitgewirkt hat, für das Verständnis der Mythenbildung, wie die des Objektes, an dem die Vorstellung erwachsen ist, notwendig

ist; denn ohne Objekt keine Erfahrung, kein Leben, ohne Affekt keine Lebenswärme. So hat denn der Affekt seinen Wert für die mythologische Forschung als ein Maßstab für die Intensität der Vorstellung und als ein Hinweis auf die Richtung, in welcher der subjektive Gehalt der mythischen Vorstellung von dem Affekterreger, dem Objekte, zu suchen ist, sei es, daß er uns furchtbare oder umgekehrt freundliche Seiten des Objektes anzeigt.

Die Unzulänglichkeit der psychologischen Denkprozesse zur Erklärung der mythischen Vorstellung.

§ 17. Es gibt eine zweifache Art zu denken, eine unfreie psychologische, in der sich von selbst unwillkürlich Vorstellung an Vorstellung reiht, und eine freie, logische, in der solche rein automatische Verknüpfung durch die Konzentration des Bewußtseins und den Willen des Denkenden ausgeschlossen wird. Diese Tatsache besteht völlig unberührt von und neben jener anderen, daß im Grunde genommen alles Denken auf psychologische Prozesse zurückgeht. Der ersteren Art des Denkens nähern wir uns selbst, wenn wir wachend dahinträumen, d. h. Bilder an unserem Geiste vorübergleiten lassen, wie sie von selber kommen und gehen, und einem jeden kann es so begegnen, daß er seinen Geist auf Abwegen, bei Dingen ertappt, die mit seiner augenblicklichen Verfassung oder seinem Vorhaben nicht das geringste zu tun haben. In einem solchen Falle haben die psychologischen Gesetze über uns Macht gewonnen, äußerliche Verwandtschaft der Bilder, irgendwelche zufälligen Anregungen aus der Umgebung haben eine Kette von Assoziationen in uns geschaffen.

In mythischer Vorzeit nun soll diese Art des Denkens allein bestanden und die Mythen zuwege gebracht haben, wobei zuungunsten des mythenbildenden Geistes noch hinzukommt, daß er den Denkprozeß, den wir traumverloren und spielend vollziehen, nur mit Mühe bewältigt. Unsere leichtbeschwingten Vorstellungen sind überdies im einzelnen wenigstens bekannt und klar, während sich bei jenem die Denktätigkeit auf Dinge richtet, die ihm völlig heterogen, unbegreiflich sind und ihn darum äffen, ihm vorspiegeln, was sie

nicht sind. Daher sollen sich mythische Vorstellungen ergeben, die uns zwar höchst unklar, dem Primitiven nichtsdestoweniger aber faßlich sind. Es ist nur natürlich, daß man für den Mythos, der auf Grund eines solchen bunten Kombinationsspiels mit täuschenden Vorstellungen entstanden sein soll, einen logischen Kausalnexus, Ideen, Ideale und vielleicht auch kulturelle Bedingtheit ablehnt. Hier begeht indessen die Völkerpsychologie denselben Fehler wie die objektivierende Mythologie. Sie übernimmt die Zusammenhänge und Gleichungen so äußerlich, wie sie sich im Mythos darbieten, ohne zu fragen, ob sie in dem Sinne, den wir ihnen dem Wortlaut nach geben müssen, wirklich gemeint sind. Dabei führt sie in vielen Fällen kaum weiter. Daß z. B. die fliegende Wolke als Vogel aufgefaßt werden konnte, war längst bekannt; der psychologische Zusatz, daß sie erst als lebend apperzipiert und dann mit der Vorstellung des Vogels assoziiert wurde, bringt sachlich nichts Neues. Das gleiche gilt etwa auch von dem Vergleich zwischen der blutrot untergehenden Sonne und dem sterbenden Kriegshelden. Hier bekräftigt die Psychologie nur die grob sinnliche Auffassung, daß man in der Vorzeit in dem von der menschlichen Gestalt so gänzlich verschiedenen Sonnenbilde einen Menschen leibhaftig gesehen habe. Aber solche unmöglichen Täuschungen kann auch die Psychologie nicht mundgerecht machen. Der Mensch kann wohl, durch seinen Mangel an Ausdrücken gezwungen und in der Erkenntnis der Außenwelt durch seinen engen Geisteshorizont aufs äußerste beschränkt, den Sonnenlauf im Lichte seines eigenen Lebenslaufes geschaut und so sich und seinen Mitmenschen verständlich gemacht haben, die Fähigkeit, Sinnendinge nach ihrer äußeren Gestalt zu erfassen und solche gerade äußerlich grundverschiedenen Objekte auseinanderzuhalten, ist ihm indes gewiß nicht abzuspochen.

Die ganze Mythenwelt über denselben psychologischen Leisten zu schlagen, hält nun auch Wundt¹ nicht für angebracht. Wenigstens zum Teil gehört nach ihm der Mythos der Geschichte, vor-

¹ Vgl. Völkerpsychologie IV 5, Bd. I Vorwort S. V u. S. 3.

nehmlich der Kultur- und Geistesgeschichte zu und wird daher von ihm nicht mehr auf die Rechnung einer begriffs- und ideenlosen Menschheit gesetzt. Dieser geschichtliche Teil hat, entsprechend dem Bedürfnis der Völkerpsychologie, erst mit dem Zeitpunkte einzusetzen, wo die Erscheinungen zu einem wesentlichen Teile durch das persönliche Eingreifen einzelner zustande kommen. Die andere Hälfte, das Objekt der psychologischen Mythologie, reicht bis zur Vorstellung der Dämonen einschließlich und ist ebenso wie etwa die hochdeutsche Lautverschiebung auf sprachlichem Gebiete Produkt der Volksseele. Man kann aber schon so niedrigen, wenn auch wichtigen Erscheinungen gegenüber, wie es das Orakelwesen, der Angang¹, die Astrologie und die Traumdeuterei mit ihrer Unmenge von Einzelbestimmungen sind, nicht um die Annahme herum, daß uns in ihnen ein systematisches Denken entgegentritt, das die kleinsten Umstände peinlich sorgfältig berücksichtigt, dessen Gedankengänge uns aber noch verborgen sind, weil wir die schlichten Voraussetzungen dieser logischen Regeln noch nicht kennen.

Gerade die angedeuteten mythischen Vorstellungen sind im Verein mit dem Zauber wichtig und lehrreich, denn sie beweisen, daß die Alten die äußerlichen assoziativen Vorstellungsserien, die der Psychologe aufstellt, als innerlich zusammenhängend empfanden, daß nach ihrer Überzeugung zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos ein ideeller Parallelismus bestand, der für beide bindend war, so daß die Vorgänge in dem einen auch für das andere vorbildlich, ja gesetzlicher Natur waren, die Analogien, die sich auf solche Weise ergaben, demnach nicht die Außenseite der Dinge, sondern deren innerstes Wesen betrafen. Daher können dem antiken Gläubigen und heute noch dem Primitiven wie dem abergläubisch veranlagten Kulturmenschen Beobachtungen an den geringsten und wertlosesten Dingen in ihren wichtigsten Lebensfragen Aufschlüsse geben. So steht der

¹ Unter dem Angang ist die erste Begegnung am Morgen oder auf dem Wege zu irgendeinem Unternehmen zu verstehen, z. B. die unglückliche Begegnung mit einer alten Frau, das glückliche Zusammentreffen mit einem jungen Mädchen.

Hahn in einem organischen, gottgewollten Zusammenhange mit dem Morgen und allem, was zum Morgen gehört, weil er dessen Verkünder ist. Von Finsternis und bangem Alldruck befreit nun der Morgen, befreit der Hahnkrat. Wer aus Trübsal und Bedrängnis auf Befreiung wie auf den Morgen hofft, der braucht also nur beim Hahn anzufragen; sein frühes oder spätes Erwachen kündigt frühe oder späte Befreiung, und da nun wieder sein Erwachen von seinem Fressen abhängt (man denke an die Schweizer Sage vom Grenzlauf und an das Weissagen der Römer aus dem Fressen der heiligen Hühner!), so ist eben dieses zu beobachten. Der Hahn ist also heilig als Bote des Lichtgottes, der ihn als bedeutsames Zeichen für den Menschen in seinen Dienst genommen hat.¹ Solche „inneren“ Zusammenhänge, die der mythenbildende Geist auf dem Wege eines schlichten logischen Denkens fand, als dem Wesen der Dinge entsprechende und das Leben mit gesetzlicher Kraft bestimmende Erscheinungen ansah, mögen uns immerhin noch recht oberflächlich und roh vorkommen; aber der subjektive und objektive Gehalt der mythischen oder religiösen Vorstellungen wird mit dieser Erkenntnis wirk-

¹ Was hier nur flüchtig angedeutet ist, läßt sich leicht durch gründliche Einzelarbeit ausführen und belegen. Vgl. z. B. Eugen Fehrle, Der Hahn im Aberglauben, Schweizerisches Archiv für Volkskunde XVI [1912] 65—74, wo die gleiche Ansicht mannigfach belegt ist. Der Hahn ist Helios heilig, in der Lehre Zoroasters dem Lichtgotte geweiht (S. 66). Der Hahnkrat erlöst vom bösen Zauber (S. 67) und führt selbst die Seele des Verstorbenen durch Todesnacht zum Licht, wie er dem Lebenden durch Leiden und Kämpfe zu Heil und Sieg verhilft. „Ebenso wie der Hahn den Anbruch des Morgens erblickt, so wird Israel die Erlösung schauen,“ sagt der Talmud [S. 73 u. Arch. f. Rel.-Wiss. XIV (1911) 23]. Kein Wunder, daß ebendasselbe Tier auch eine entsetzliche, unheilverkündende Macht für alle jene *beati possidentes* ist, die sich gewaltsam dem neuen Lichte einer anbrechenden Kulturperiode widersetzen, dem Sehnen und Drängen der Unglücklichen nach dem kommenden Heilande sich verschließen. Schon sitzt der rote Hahn auf ihrem Dache, kündigt flammendes Morgenrot der Befreiung ihren Untergang oder dem das Heil vortäuschenden Judenchristentum Petri seinen unbewußten Verrat am wahren weltumspannenden Heil an (S. 74). Der Hahn, der Heiland, Asklepios und so vieles andere stehen logisch in einer fast selbstverständlichen Beziehung zueinander. Aber hier läßt sich leider nur anzeigen, was in der Einzeluntersuchung mit Hilfe vielseitiger Belege als Anschauungsnorm zu erweisen ist.

lich gegeben, nicht nur umschrieben; denn sie liefert das geistige Band, mit dem die Alten die Außenwelt umschlangen. Jedenfalls wäre eine psychologische Erklärung, die die Heiligkeit des Tieres auf einen menschlichen Affekt oder auf eine der beliebten Farbenassoziationen zurückführt (der rote Hahnenkamm — die rote Morgendämmerung), ungleich roher, äußerlicher und nichtssagender, obgleich solches Verfahren der psychologischen Annahme der nichtlogischen Verknüpfung der mythischen Vorstellungen besser angepaßt ist.

Viele Erscheinungen des niederen Mythos widerstehen also der psychologischen Erklärung, insbesondere dann, wenn es sich um die einzelnen konkreten Gestaltungen des Mythos handelt und mit allgemeinen Gründen nicht auszukommen ist. Aber auch da, wo der Psychologe anscheinend mit besserem Erfolge dem Ursprung der mythischen Anschauungen nachgeht, weil seine generelle Behandlung einen festen Untergrund für ganze Kreise oder Gruppen von mythischen Vorstellungen bieten könnte, zeigt sich die Mangelhaftigkeit einer allzu äußerlichen Betrachtungsweise dadurch, daß die Schwierigkeit der Probleme oft genug übersehen wird. Wenn beispielsweise Wundt erklärt, die Vorstellung von der Hauchseele als dem Lebensprinzip sei unbedingt nur aus der Apperzeption des letzten Atemzuges des Sterbenden entstanden, die mit den übrigen Erscheinungen des Todes eine feste Assoziation bilde, so ist das eine Verkennung der Kompliziertheit der hier zugrunde liegenden Denkprozesse. Wo hat der Mensch überhaupt die wundersame Erkenntnis her, daß er atmet, daß dieses Atmen ein Hauchen ist? Wie kam er dazu, dafür ein Wort zu prägen, den Atemhauch real als ein Wölkchen oder auch als einen Wind anzuschauen? Solche wichtigen Entdeckungen soll der Mensch längst gemacht haben, und jene kinderleichte Reflexion: „der Tote atmet nicht mehr, folglich gehört der Atem oder das Atmen zum Leben, ist ein belebendes Etwas“, soll zu hoch für ihn gewesen sein, nur eine Apperzeption des letzten und keines anderen Atemzuges soll diese Erkenntnis vermittelt haben. Dabei ist nun der letzte Atemhauch ebensowenig zu sehen wie der Hauch des Lebenden, ist der Atemzug, mit dem er entweicht, eine letzte

Bewegung wie die anderen Todeszuckungen und nichts weiter. Ehe es also zu solcher Auffassung kam, muß der Atemhauch erst einmal als eine sinnlich greifbare Realität dem Menschen vor Augen getreten sein, etwa als ein Wölkchen, als das er ja auch angeschaut wurde, und das kommt allerdings vor, zwar nicht am sterbenden, wohl aber am lebenden Menschen, wenn er in frostiger Witterung, also in winterlicher Zeit atmet.¹ Und hierbei gibt es ferner zu denken, daß mit diesem wirklich wahrnehmbaren Entweichen des Lebensodems das Absterben der Natur und die größte Sterblichkeit unter den Menschen zeitlich zusammenfallen; denn diese muß unter einer Menschheit, die sich in elende Höhlen und Erdlöcher vor der Strenge der Witterung zu verkriechen gezwungen sah, furchtbar gehaust haben. Sommer ist Leben, Winter ist Tod, das sichtbare Entweichen des Atems Vorzeichen des Todes, des alle Lebensfreude erstarrenden Winters. Freilich ist das zunächst nur eine Reflexion, die wir über den Gegenstand anstellen, aber sind solche Zusammenhänge nicht mindestens ebensogut möglich, ja greifbarer als die psychologische Hypothese vom letzten Atemzuge des Sterbenden? Der Vorteil einer solchen Reflexion gegenüber der des Psychologen besteht darin, daß sie wirklich auf die gegebenen Tatsachen und die Schwierigkeit der Frage näher eingeht, und es hindert uns nichts, anzunehmen, daß eine ähnliche reflektorische Tätigkeit wie die unsere einst zu der überlieferten mythischen Vorstellung geführt hat, wenn unsere Reflexion an sich nur richtig ist, das heißt, wenn wir, indem wir reflektierten, von den Tatsachen ausgehend, uns an die Stelle des nur das grob Sinnliche erfassenden und mit den schlichtesten Erfahrungen vertrauten Primitiven zu versetzen suchten. Das gleiche Verfahren wenden alle verwandten Geisteswissenschaften an, um die inneren Zusammenhänge zwischen den einzelnen gegebenen Fakten aufzudecken und ein Einleben oder Einfühlen in ihre Materie zu ermöglichen. Auch da, wo sie nicht schon durch direkte Angaben angezeigt sind, stellt auf diese Weise der Literarhistoriker die Zu-

¹ Vgl. hierzu auch R. M. Meyer, Ag. R. 75.

sammenhänge zwischen dem realen Leben des Dichters und dessen geistigen Erzeugnissen her, ohne daß seine Methode darum dem Vorwurfe verfiel, falsch zu sein. Daher läßt sich auf mythologischem Gebiete ebensowenig dagegen einwenden, sofern nur die verschiedenen Entstehungsmöglichkeiten der mythischen Anschauung gleichmäßig berücksichtigt werden und die bloße Wahrscheinlichkeit nicht übersehen wird, die statt der Gewißheit in vielen Fällen nur gewonnen werden kann, kurz, wenn nur nicht einseitig reflektiert wird. Nichts jedoch kann einseitiger sein als Wundts psychologische Reflexion, die von vornherein jede reflektorische Tätigkeit des mythenbildenden Geistes für ausgeschlossen erklärt und damit jede Behandlung der niederen mythischen Erscheinungen abschneiden möchte, die nicht rein subjektivierend vorgeht, sondern die objektiven Grundlagen prüft und unter Beachtung der subjektiven Begrenztheit des mythenbildenden Geistes dessen Anschauungen auf eine vernunftgemäße, verständliche Basis zu stellen versucht.

Dem subjektiven intellektuellen Gehalt der mythischen Vorstellung wird demnach die Psychologie nicht gerecht. Die Zusammenhänge zwischen den einzelnen mythischen Vorstellungen übernimmt sie so rein äußerlich, wie sie heute entsprechend unserem höheren Bildungsgrade uns erscheinen, um daran den psychischen Denkmechanismus aufzuzeigen. Statt zunächst auf die relative Wahrheit des Mythos zu dringen — und im Mythos gibt es nichts, das nicht relativ wahr wäre¹ —, auf die Wahrheit, von der aus der Irrtum am leichtesten begreiflich wird, verfängt sie sich am Irrtum. Statt zu fragen: „Von welchen natürlichen und richtigen Voraussetzungen aus konnte der mythenbildende Geist bei normaler Veranlagung zur mythischen Vorstellung gelangen?“, läßt sie sich von dem Gedanken leiten: „Welche unwillkürlichen und also mechanischen Seelenvorgänge haben zum mythischen Wahngebilde geführt?“ So setzt sie von vornherein die Verkehrtheit der mythischen Vorstellungswelt

¹ Diese Bedeutung des Mythos kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Was, wo und wie immer Mythos und Religion lehren, ist die Wahrheit seiner Zeit, will es wenigstens im besten Sinne des Wortes sein.

voraus und trennt vorgeschichtliche und geschichtliche Zeit durch eine unüberwindliche Kluft, indem sie eine grundverschiedene, traumverlorene Art des Denkens der prähistorischen Zeit zuschreibt. Diese Trennung berührt bei Wundt um so eigenartiger, als er andererseits ganz richtig gerade die Gleichheit der geistigen Anlage hervorhebt. Weder seien die primitiven Völker der Gegenwart wie der Vorzeit wirklich geschichtslos, noch sei das Verhältnis zwischen Individuum und Gesamtheit ein wesentlich anderes als heute und daher ein ausschlaggebendes Merkmal der Unterscheidung, noch auch herrschten die Instinkte bei den Primitiven in einem so viel stärkeren Maße als beim Kulturmenschen vor, daß daraus ein Unterschied der Geistesanlage hergeleitet werden könnte.¹ So bleibt nur der allerdings große Unterschied der Lebensanschauungen selbst, und auf ihn gründet Wundt seine Ansicht, daß „nur noch schwache, eben durch die übereinstimmenden Grundeigenschaften der Seele gesponnene Fäden die höheren Stufen der Kultur mit ihren Anfängen verbinden“. Das heißt nun aber nicht, wie Wundt meint, von den starken real geistigen Unterschieden ausgehen², sondern auf Grund dieser Unterschiede unvermittelt die Denkfähigkeit und die Unvernünftigkeit des mythenbildenden Geistes zur unbewiesenen Voraus-

¹ Vgl. Wundt, Völkerpsych. I 12 ff. und zu dem Vorhergehenden daselbst S. 17 f.

² Vgl. hierzu Wundt I 18: „Will sie (die Psychologie) ein Verständnis der geistigen Entwicklung gewinnen, so muß nach allgemeinen Regeln wissenschaftlicher Untersuchung ihre Aufmerksamkeit mehr den Unterschieden als den Übereinstimmungen zugewandt sein.“ — Wo indessen zwei Anschauungswelten so verschieden wie die moderne und die mythische sind, da dürfte gerade umgekehrt jede Übereinstimmung, jede bekannte unzweideutig klare neuere Erscheinung, die uns einen Schlüssel für das fremdartige Ältere bieten kann, doppelt willkommen sein. Die Unterschiede mögen wohl das Interesse am stärksten fesseln, aber der Weg zu ihrem Verständnis führt über das Verwandte und Verständliche. Auch der Psychologe verfährt nicht anders. Freilich ist ihm dieses Verwandte und damit das Bindeglied zwischen Einst und Jetzt nur ein ganz Allgemeines, nämlich der unlogische psychische Denkprozeß, und daher auch wenig brauchbar, um den Einzelerscheinungen Verständnis abzugewinnen, kann doch der gleiche psychische Denkprozeß sachlich völlig verschiedene Ergebnisse bewirken.

setzung erheben. Daher ist gerade dieser Richtung der Völkerpsychologie der ihrerseits erhobene Vorwurf zurückzugeben, daß der Intellektualismus moderne Anschauungen und Reflexionen an die gänzlich fremde Mythenwelt herantrage. Sie selbst hat den Standpunkt des modernen Beobachters nicht überwunden, der die mythischen Vorstellungen als äußerlich und irrig empfindet, weil ihm die Einsicht in die realen und natürlichen Vorbedingungen ihrer Entstehung und damit der rechte relative Maßstab zu ihrer Beurteilung fehlt. Der Mythos erscheint uns traumhaft und unwirklich; folglich, so lautet der Trugschluß, entstammt er einem traumhaften Unterbewußtsein. Die Abtrennung der älteren von der jüngeren mythischen Vorwelt durch die Annahme einer zweifachen, zeitlich auseinanderfallenden Art des Denkens ist demnach künstlich und unzulässig. Gegen sie spricht auch der aus logischen Gründen unabweisbare graduelle und organische Aufstieg der menschlichen Geistesbildung, der eine Kluft, wie sie durch die psychologische Auffassung geschaffen wird, schlechterdings nicht duldet. Mythos und Religion haben, wenn nicht die unmögliche Behauptung gewagt wird, daß die realen geistigen Unterschiede ihrer Entwicklungsstufen zugleich eine tiefgreifende Wesensverschiedenheit begründen, von jeher und entsprechend dem jeweiligen Bildungsgrade des Menschen auf die geistige Erfassung der inneren Zusammenhänge des Lebens gedrungen. Daher können die Erscheinungen der niederen mythischen Vorstellungswelt ebensowenig wie die der höheren eine ausschließliche Domäne der Psychologie sein oder, mit anderen Worten gesagt, als Ausfluß der Volksseele und nicht des intellektuellen, real bestimmten Volksgeistes gebucht werden, weil sich das Individuum und sein Anteil an diesen Erscheinungen nicht feststellen lassen.

Hieraus folgt nicht, daß die Mitarbeit des Psychologen am Mythos auszuschalten sei, wohl aber muß jeder Versuch unterbleiben, auch nur einen Teil des Mythos der Völkerpsychologie zu reservieren. Die Mythologie, die Behandlung der niederen mythischen Erscheinungen so gut wie die der Götterlehre, ist in keinem Falle ein bloßer Zweig der Psychologie, es ist ein Irrtum, wenn diese selbst

sich für die Mythologie ausgeben will. Die Stellung der Psychologie zum Mythos ist keine andere als zu den meisten anderen Wissensgebieten, auf denen die psychologische Vertiefung der Probleme sich nutzbringend gezeigt hat. Sie bestimmt sich aus dem Verhältnis des psychologischen Denkens zum logischen. Wo feste Normen des Denkens und Handelns bestehen, da haben beide Arten des Denkens zusammengewirkt, fehlt auch weder ein realer Hintergrund, auf dem sie ihre Berechtigung haben, noch eine gewisse vernünftige Einsicht und ein durch sie geleiteter Wille. Erst wenn dieser Sachverhalt geklärt ist, die realen Unterschiede und die durch sie bedingten mythischen Anschauungen in ihrer Abhängigkeit von jenen erkannt sind, ist für den Blick hinter die Kulissen, für psychologische Betrachtungen die Bahn frei gemacht. Indem sich die Völkerpsychologie eigenmächtig gerade an die ungeklärten schwierigsten Probleme der Mythologie herangewagt hat, hat sie dieser vorgegriffen und auf unsicherer Basis ein Gebäude von Trugschlüssen aufgebaut. Eine sichere Basis kann nur die Mythenvergleiche schaffen, indem sie die Einzelfälle sichtet, geordnet zusammenstellt und von der gesicherten Bedeutung späterer Erscheinungen zur Erkenntnis jener der älteren und ältesten Zeiten vorzudringen sucht.

Trotzdem dieses mythologische Verfahren den Intellekt des mythenbildenden Geistes nicht aufhebt, schließt es die Psychologie vom Mythos nicht aus. Die Überwertigkeit der mit den Objekten verbundenen mythischen Begriffe, die starke geistige Erregung, die bei der Entstehung solcher Begriffe häufig eine Rolle spielt, indem durch ihre Mitwirkung das geistig Geschaute ins Übergroße, Übernatürliche gesteigert wird, und ein hochgespanntes Gefühlsleben, das dauernd an diese Begriffe geknüpft ist, so daß selbst bei Verlust der kulturellen Grundlagen und damit der Einsicht in die Bedeutung der mythischen Erscheinung die Gefühlswerte weiterbestehen und die mythische Sache vor dem völligen Untergange bewahren, das alles begründet und rechtfertigt das Interesse der Psychologie am Mythos, ist aber selbst rein subjektive Begleiterscheinung am eigentlichen mythischen Kern und beschränkt den Wert der Psychologie,

64 Teil I. Kap. V. Vorzüge und Schwächen der psychologischen Mythologie
indem es ihr nur eine sekundäre Bedeutung für die Mythologie ein-
räumt.

Der Mythologe darf sich demnach ebensowenig wie der mythologisierende Psychologe auf irgendwelche Objekte festlegen; er hat wie dieser in dem subjektiven Bewußtseinsinhalt des mythenbildenden Geistes die einzig mögliche Unterlage für eine wissenschaftliche Behandlung des Mythos zu sehen, wird aber auf den real geistigen Kern dieses Inhaltes den Nachdruck legen und den Menschen der mythischen Vorzeit als ein in Begriffen denkendes, vernunftbegabtes Geschöpf anerkennen. Zum Unterschiede von der psychologischen Mythologie läßt sich die in solcher Richtung orientierte Forschung wohl treffend als Intellektualmythologie bezeichnen. Ihrer näheren Begründung sind die folgenden Kapitel gewidmet.

Zweiter Teil.

Die Intellektualmythologie.

Kap. VI. Der Begriff.

1. Die Gebundenheit des Begriffs ans Wort.

§ 18. Die Intellektualmythologie ist zum Unterschiede von der psychologischen diejenige subjektivierende Richtung der Mythologie, die in dem Intellekt des Menschen, seinen religiösen Begriffen, Ideen und Idealen das Wesen des Mythos und den Gegenstand der mythologischen Forschung erblickt.¹ Sie setzt also vor allem an die Stelle der Vorstellung den Begriff. Da dieser stets mit einem Worte zusammenhängt, so hat die Wortbedeutung und ihre Entwicklung auch für das Leben des mythischen Begriffes Geltung.

In der Philosophie wird der „Begriff“ unter dem Einfluß der Psychologie heute vielfach schlechthin als ein „fest abgegrenzter Vorstellungsinhalt“ definiert.² Er entsteht, indem der denkende Mensch seine Vorstellungen nach Maßgabe ihres Inhaltes zueinander in Be-

¹ Nicht zu verwechseln ist damit der Intellektualismus, wie ihn Wundt versteht und wie er sich bei den Mythologen der objektivierenden Richtung findet. Auch diese denken sich zumeist die Mythen mit Hilfe des menschlichen Intellekts und nicht durch Sinnestäuschung zustande gekommen (So warnt beispielsweise Ernst Siecke in „Hermann Useners mythologische Anschauungen, Memnon IV, 180 [1910]“ davor, der alten Zeit eine so weitgehende Naivität zuzutrauen, wie das oft geschieht). Die Intellektualmythologie sieht indessen in dem mythenbildenden Menschen nicht allein ein intellektuelles Wesen, sie erklärt auch seine religiösen Begriffe und Ideale als das Wesentliche am Mythos und den eigentlichen Gegenstand der mythologischen Forschung.

² Vgl. Eisler, Wörterbuch d. philosophischen Begriffe S. 153 ff.: „Vortreten wird der Begriff psychologisch durch eine repräsentative Vorstellung sinnlichen Inhalts (konkreter Begriff) oder symbolischer Art (abstrakter Begriff). . . .“ Im übrigen ist der Begriff natürlich nicht überall in demselben Sinne definiert worden. Hier können nur ganz allgemein die Hauptmerkmale des Begriffs ins Auge gefaßt werden.

ziehung setzt. Hieraus nun müßte sich jeweilig entscheiden lassen, ob wir es mit einer bloßen Vorstellung oder aber mit einem Begriffe zu tun haben.

Die stete Gebundenheit des Begriffes an ein Wort legt zunächst die Frage nahe, ob nicht jedes Wort auch zugleich einen Begriff im Sinne der obigen Definition enthält, wobei einstweilen dahingestellt sein möge, ob sich diese vielfach übliche Begriffsdefinition der historischen Geisteswissenschaft passend zugrunde legen läßt. Sehen wir von den Partikeln der Sprache ab, deren formale Funktionen vorwiegend auf späteren Bedeutungsschwund zurückzuführen sind, und beschränken wir uns auf das Nomen, so wird diese Frage sicher zu bejahen sein. Laut wie Gebärde können wohl eine bloße Vorstellung bezeichnen, aber zum Wort bzw. Wortzeichen können sie nur werden, wenn sie von der sie wirkenden Ursache sich frei machen. Es muß also schon eine Anzahl gleichartiger Einzelvorstellungen im Bewußtsein fest abgegrenzt vorhanden sein, wenn der damit verwachsene Laut nun auch ohne Beisein des die Vorstellung wirkenden Objektes im Bewußtsein leben und Objekte gleicher Art beliebig zu bezeichnen imstande sein soll. In noch höherem Maße gilt das da, wo das Wort sekundär ist, also nicht mehr einem ursprünglichen Laute oder einer Lautgruppe entspricht, die durch starke Empfindungen von selbst gegeben waren; denn in diesem Falle ist die Benennung auf Grund eines Vergleiches zwischen den Vorstellungen, die ein unbekanntes Objekt erzeugt, mit den geläufigen Vorstellungen eines bekannten Objektes entstanden, beruht demnach auf einem Urteil, durch das die neue Vorstellung in den Bewußtseinsinhalt eingeordnet wird. So sind denn besonders Nomina durchweg als Träger festumrissener Vorstellungsinhalte, d. h. als Begriffe im obigen Sinne anzusehen. Daß diese feste Umgrenzung nur im Bewußtsein vorliegt und nicht auch durch eine genaue Definition des Begriffes äußerlich bekundet ist, ändert nichts an der Sache, da der Mensch auch ohnedies zur folgerichtigen Beurteilung der Außenwelt befähigt ist. Der Psychologe, der die Vorstellung der Primitiven und der Alten für höchst unklar hält, stützt nichtsdestoweniger unsere Auffassung, wenn er

zugleich erklärt, daß diese so unklaren Vorstellungen dem Primitiven selbst trotzdem klar sind. Waren die mythischen Begriffe den Alten so klar, daß sie mit Hilfe des Wortes frei darüber verfügten, immer den gleichen festumgrenzten Vorstellungsinhalt durch das Wort im Bewußtsein zu erwecken imstande waren, so liegen hier eben bereits Begriffe vor vergleichbar etwa unseren Begriffen vom Atom oder vom Ablaut, die auch nur vorläufige Geltung haben; jene haben so gut Anspruch auf relative Wahrheit wie diese. Täuschung (Illusion) haftet unserem Wissen stets an und ganz besonders unseren höchsten an der Grenze des Wissens liegenden Erkenntnissen. Daher ist die Illusion, die wir der mythischen Begriffswelt nachweisen können, nicht ein Beweis für ein unlogisches Denken, sondern je nach dem Grade der Illusion für ein entsprechend weniger fortgeschrittenes Denken. Vom Standpunkte der Vorzeit sind nach Maßgabe der obigen Begriffsdefinition deren uns unklare Vorstellungen nichtsdestoweniger Begriffe. Trotzdem redet der Mythologe so gut wie nie von mythischen Begriffen; denn in den allermeisten Fällen bietet ihm der Mythos nur Bilder oder Vorstellungen, deren Verbindung oder Verknüpfung logisch undurchsichtig ist. Demgegenüber gilt es, sich nicht vom Spiegelbilde des Mythos in der modernen Geisteskultur täuschen zu lassen und dem begrifflichen Inhalt des Wortes, auch wie es im Mythos zu uns spricht, zur Anerkennung zu verhelfen.

2. Die Wandelbarkeit des Begriffs.

§ 19. Nach der üblichen Auffassung stellt der Begriff gleichsam den starren Typus gewisser Objekte dar, ein Muster, das, aus der Erscheinungswelt abgeleitet, nun wieder umgekehrt die Norm für die Einordnung der Objekte unter den Begriff bildet. An ihm ist also nicht nur die feste Umgrenztheit seines Vorstellungsinhaltes, sondern auch seine völlige Gebundenheit an die Objekte hervorzuheben, aus denen dieser Vorstellungsinhalt herrührt, das heißt, er kann immer nur und nichts anderes als die ihm zugrunde liegende, durch die Gemeinschaft ihrer Merkmale einheitliche Gruppe von Objekten bezeichnen. Diese Auffassung des Begriffs trägt nun wohl dem philo-

sophischen Bedürfnis nach festen Größen, nicht aber der geschichtlichen Forschung Rechnung, obschon sie auf die Vorstellungen des Individuums in einem bestimmten Kulturstadium anwendbar ist. Die Geschichte der Menschheit lehrt vielmehr einen steten Wandel des Begriffs¹, da dieser stets abhängig bleibt einmal von den Vorstellungen und damit von den diese wirkenden Objekten, dann aber auch von der Fähigkeit des Intellekts, die Vorstellungen begrifflich zu ordnen: höhere Intelligenz führt zu klareren, richtigeren Begriffen. Auch ist es vom geschichtlichen Standpunkt aus nicht richtig, daß der Begriff eben nur und nichts anderes als der Inbegriff der Objekte ist, auf die das ihm eigene Wort hinweist. Träfe das zu, dann hätte, wie weiter unten zu zeigen sein wird, der Mensch nie von der Sinnenwelt abstrahieren, von den niedersten Gattungsbegriffen sich freimachen können.

a) Der kulturelle Begriffswandel.

Der Einfluß, den die Veränderung des Objektes auf die Wortbedeutung und den Begriff ausübt, zeigt sich besonders deutlich an den Gegenständen der Kultur. Hierfür ließen sich zahllose Beispiele anführen, zur Veranschaulichung mögen die wenigen folgenden genügen. Der Gattungsbegriff „Tisch“, den wir heute vielleicht als eine über dem Boden erhöhte Platte zur Erleichterung gewisser Hantierungen des Menschen bezeichnen können, umschließt alle möglichen Arten des Tisches und scheidet alle anders gearteten Objekte aus. Er macht es beispielsweise unmöglich, zugleich mit dem Eßtisch die Schüssel als Artbegriff unter dem Gattungsbegriff Tisch zu subsu- mieren. Aus der Wortgeschichte indessen erfahren wir, daß die verschiedenen Objekte Tisch und Schüssel (engl. *dish*) in der Tat auf

¹ Goethe (Maxime u. Reflexionen Nr. 746) beschäftigte bereits diese Erscheinung. „Kein Wort steht still, sondern es rückt immer durch den Gebrauch von seinem anfänglichen Platze eher hinab als herauf, eher ins Schlechtere als ins Bessere, ins Engere als ins Weitere, und an der Wandelbarkeit des Worts läßt sich die Wandelbarkeit der Begriffe erkennen.“ Vgl. bes. Wundt II 2 S. 495 ff.: „Da jedes Wort einen Begriffsinhalt ausdrückt, so spiegelt sich in jedem Bedeutungswechsel ein Begriffswandel usw.“

ein und dasselbe Objekt zurückgehen, nämlich die Eßscheibe (*discus*), die, kaum etwas über dem Erdboden erhöht, einst Tisch und Schüssel war.¹ Betrachten wir die Entwicklung des Begriffes Tisch von dieser einstigen, lediglich zum Essen dienenden Scheibe an bis zu unseren zahlreichen Spielarten, etwa bis zum Diplomatschreibtisch, so leuchtet es von selbst ein, daß der Vorstellungsinhalt und damit der Begriff in einem steten Wandel begriffen war. Auch eine streng wissenschaftliche Definition des Begriffes Tisch vor fünfzehnhundert Jahren müßte daher wesentlich verschieden von der unserigen lauten. Damals diente der Tisch lediglich zum Essen, heute ist der Eßtisch nur eine Unterart des Tisches, folglich verändert sich nicht nur der Umfang des Begriffes, auch wesentliche Merkmale können fortfallen, ja weitergehende Veränderungen an dem Objekte können dieses, wie das engl. *dish* lehrt, aus seinem älteren begrifflichen Zusammenhange mit seinesgleichen lostrennen.

Ähnlich steht es etwa mit dem engl. *cupboard*, das buchstäblich Tassenbrett, Gefäßbrett und erweitert den Schenktisch bezeichnet, dann aber bis zum Geräßschrank, Büfett sich differenzierte und schließlich überhaupt einen Schrank jeglicher Art bedeutet. Hätten sich Tassenbrett und der Schrank, in dem alles mögliche andere, nur nicht Gefäße aufgehoben werden, von vornherein gegenübergestanden, so wäre eine gleiche Bezeichnung für zwei so grundverschiedene Möbel nicht denkbar gewesen, aber die allmähliche Entwicklung des Objektes hat diese Fehlbezeichnung gezeitigt, die zugleich ein schlagender Beweis für den an seinen Bedeutungswandel geknüpften Begriffswandel des Wortes ist.

Ein solcher Begriffswandel des Wortes ist natürlich selten so einfach wie in diesem Falle aus dem Worte selbst zu ersehen. Im

¹ Vgl. Meringer, Das deutsche Haus S. 33: „In Bosnien ist noch heute die auf 10 cm hohen Leisten stehende Eßscheibe üblich.“ Ders. S. 59: „Tisch aus lat. *discus* wurde noch vor dem 6. Jahrh. entlehnt, da es die hochdeutsche Lautverschiebung mitgemacht hat.“ Vgl. auch Kluge, Et. Wt. unter „Tisch“. Als *Discus* wird übrigens auch die Patene (Schüssel) bezeichnet, die in der Feier der Messe vorkommt (Thalhofer, Kath. Liturgik II, 37).

Mythus kann daher der Begriffswandel unter Umständen der Interpretation große Schwierigkeiten bereiten. Folgendes Beispiel dürfte das veranschaulichen. Das Bett, heute ein bewegliches Gerät, bezeichnete einst wahrscheinlich nichts weiter als eine nischenartig ausgegrabene Schlafstelle¹; die Worte für Bett führen auf „Streu, Grube“.² Das erinnert uns an die Dung- oder Wirkgruben der Germanen und anderer Völker.³ Diese waren eingegrabene Erdhöhlen, wurden mit Brettern gedeckt und hießen Dunggruben, weil darüber Dung gebreitet wurde. Sie dienten als Vorratsräume, im Winter als Spinn- und Webstuben und überhaupt als Wohnung. Nahte der Winter, so wurde die Höhle gegraben oder aufgefrischt und mit neuer Streu versehen. Aberglaube und Märchen lehren, daß es schneit, wenn Frau Holle ihr Bett macht. Für uns ist das zunächst nur eine mythische „Vorstellung“; durch die ehemalige Bedeutung des Wortes Bett aber werden wir auf einen einfachen vernunftgemäßen Zusammenhang gebracht. Auf Grund des alten Begriffes besagt der Aberglaube: wenn die Dunggrube instand gesetzt wird, ist der Winter nicht weit. Bedenken wir ferner, daß der Name der germanischen Göttin mit *hīlan* = „bergen“, Höhle, Hel zusammenhängt, daß der Name also auf eine Gottheit der winterlichen Höhle deutet, die als Hulda oder holde Frau den Frierenden huldvoll aufnimmt und ihm schützendes Obdach gibt, daß sie insofern auch gerade als die Göttin des Herdfeuers wie der Spinnerinnen (Dunggrube = Spinnstube)

¹ Bethge, Urzeit S. 46.

² Meringer, Das deutsche Haus S. 59.

³ Vgl. Bethge a. a. O., Meringer S. 75, Karl Rhamm, Die altgermanische Wirkgrube auf slawischem Boden. ZdvfV. [1911] XXI 44 ff. Interessant ist dieses Beispiel gleichzeitig auch deshalb, weil es nach Ausweis von frz. *donjon* „Turm“, das sprachlich zu Dung gehört, lehrt, daß man das in der Dunggrube spinrende Mädchen in späterer Zeit und in Gegenden, wo man von einer Dunggrube nichts mehr wußte, im Turm sitzend dachte. So spinnt denn auch Dornröschen im Turm, und im Turm wartet die Jungfrau im Märchen auf den Freier, wie heute noch das südslawische Mädchen, das vom achten Lebensjahre bis zur Verheiratung den ganzen Winter über in einer solchen Dunggrube, der Mägdke-Kučarica (ebd. S. 48), wirkend verbringt. Es tritt also im Märchen an die Stelle der finsternen Grube oder Höhle der gleichfalls finstere Turm und deutet auf winterliche Gefangenschaft.

und als Verwahrerin des Schatzes (Dunggrube = Vorratskammer, vgl. Friggs Truhe) gilt, dann gewinnen wir durch die bloße Berichtigung einer verschobenen Wortbedeutung Einblick in das Wesen einer sehr wichtigen Gottheit, und es tut sich uns eine Welt auf mit überaus einfachen Verhältnissen und ebensolchen, also keinesfalls arg phantastischen Vorstellungen und Gedanken. Der Psychologe freilich kann, wenn er den Zusammenhang zwischen dem Bettmachen der Frau Holle und dem Schneefall verständlich machen will, gar nicht um die Erklärung herum, daß hier der Mensch die Schneeflocke als eine fliegende Feder apperzipiert hat. Dieses hübsche und bekannte Bild mag in später Zeit dem Bauern, der sich behaglich im Federbett streckte und nichts mehr von dem Zusammenhang zwischen Bett und Winter wußte, von selbst gekommen sein, hat indessen mit der Sache wenig zu tun, und eine Erklärung auf Grund einer solchen Volksetymomythie ist genau so hinfällig, wie die verkehrten Schlußfolgerungen, zu denen die Volksetymologien verleiten.

Der Begriffswandel, der durch die Entwicklung des ihm zugrunde liegenden Kulturobjektes verursacht ist, zerstört demnach leicht die einfachen Gedankengänge der Alten; nur die Geschichte der Wortbedeutung vermag in diesem Falle den alten Begriff und damit den verlorengegangenen logischen Zusammenhang wieder aufzudecken.

b) Der intellektuelle Begriffswandel.

§ 20. Der Begriffswandel, der sich an den Naturobjekten beobachten läßt, unterscheidet sich von dem vorher erwähnten dadurch, daß mit ihm kein Bedeutungswandel verknüpft ist. Denn die Naturobjekte selbst wandeln sich nicht oder kaum, die sinnliche Vorstellung, das Bild des Objektes im Subjekt, bleibt also stets das gleiche. Diese Art des Begriffswandels ist darin begründet, daß der Mensch infolge seiner mit wachsender Erfahrung zunehmenden Einsicht den Vorstellungsinhalt seines Bewußtseins immer wieder neu zu ordnen und somit seine früheren Begriffe zu klären oder umzustoßen gezwungen ist.

Die Wortbedeutung läßt uns dabei auch hier nicht selten noch den älteren Begriff erkennen. So lehrt der „Walfisch“, daß dieses Säugetier früher unter die Fische gerechnet wurde, der „Aal“ (*anguilla* zu *anguis* „Schlange“), daß er einst als eine Schlange angesehen wurde. In vielen Fällen freilich wird der Begriff erst aus seinem Zusammenhange in den mythischen Erzählungen und durch Reflexion über diesen und die zugrunde liegenden objektiven Vorgänge in der Erscheinungswelt gewonnen werden können. Dabei ist nicht nur auf die vielfach allerdings nicht unwesentlichen äußeren Erscheinungsformen des Objektes, sondern ganz besonders auch auf die logische Verknüpfung des Vorstellungsinhaltes in den Begriffen zu achten. Die Sonne als Bruder des Tageslichtes, das im Winter und zur Regenzeit oft genug scheint, ohne daß von der Sonne etwas zu sehen ist, die Sonne als Urheber des Tageslichtes, auch wenn die Sonne nicht zu sehen, etwa durch Wolken verdunkelt ist, die Sonne endlich als Mittelpunkt unseres Astralsystems, das ergibt drei so völlig verschiedene Begriffe, daß ihnen gegenüber die bloße äußere Erscheinung der Sonne, das Sonnenbild oder die rein sinnliche Vorstellung von der Sonne, nebensächlich ist. So sind denn auch gerade die Begriffe, die der Mensch von den Objekten der Natur hat, ein vorzüglicher Wertmesser für den Grad seiner geistigen Bildung, und selbst für die ältesten Zeiten der Menschheitsgeschichte muß ein gewisses geistiges Eindringen in die umgebende Naturwelt und nicht ein bloßes Phantasiespiel mit bunten Bildern angenommen werden.

c) Der metaphorisch-empirische Begriffswandel.

§ 21. Neben dem Begriffswandel, der auf die fortschreitende Entwicklung des Kulturobjektes (kultureller Begriffswandel) oder der subjektiven Erkenntnis (intellektueller Begriffswandel) zurückzuführen ist, gibt es noch einen dritten, der auf der Vertauschung der Objekte und des an sie geknüpften Vorstellungsinhaltes beruht. In den beiden ersten Fällen bleibt das Objekt entweder unveränderlich dasselbe, oder aber es verändert sich doch nur allmählich, so

daß der Begriff, obschon er sich wandelt, ja spaltet, doch immer an einer gewissen durch die Entwicklung gegebenen Gruppe von Objekten haften bleibt. Diese dritte Gruppe des Begriffswandels nun unterscheidet sich ganz wesentlich von jenen beiden, indem das Wort und damit seine Bedeutung wie sein Begriff von dem für sie genuinen Objekte auf ein anderes, fremdes und neues Objekt übertragen werden.

Der Grund für diese eigenartige Übertragung eines Wortes liegt in dem stets bald mehr, bald minder stark hervortretenden Bedürfnis des Menschen, Wahrnehmungen und Beobachtungen, die neu in seinen Gesichtskreis treten, durch Eingliederung in die ihm vertraute Begriffswelt zu kennzeichnen, mitzuteilen und festzuhalten. So wird beispielsweise der Begriff der physikalischen Wärme auf das Gebiet der Kunst übertragen und von der Wärme des Tones oder des Vortrages gesprochen, wobei das Binde- oder Vermittlungsglied ein gewisses Wohlgefühl abgibt, das indessen wieder verschieden, in dem einen Falle sensitiv, in dem anderen psychischer Art ist. Aus solcher Übertragung eines Wortes und Begriffs auf ein ihm fremdes Gebiet entsteht die Mehr- und Vieldeutigkeit der meisten Wörter. Sie lehrt uns, daß jedes Wort und damit jeder Begriff ein eigenes Leben, eine Möglichkeit sich auszuwachsen, zu dehnen und ein Anderes zu werden besitzt, die zu dem starren „Begriff“ der Philosophie ganz und gar nicht stimmt.

Jede derartige Begriffsübertragung setzt voraus, daß zwischen den beiden Objekten, die in Vergleich gezogen werden, eine tatsächliche Ähnlichkeit besteht. Sie wird also ermöglicht durch die Analogien, die das Leben selbst bietet. Die Art aber, diese Analogien zu erfassen, ist durchaus subjektiv, von dem Bewußtseinsinhalt des jeweilig übertragenden Menschen abhängig. Daher rührt die Schwierigkeit, die uns oft befremdlichen Übertragungen alter Zeit zu verstehen. Am deutlichsten ist sie noch, wenn sie auf rein äußerlicher Ähnlichkeit beruht (Apfel, Erdapfel; der Reichsapfel ist schon schwieriger zu verstehen). Ganz rätselhaft sind dagegen beispielsweise Übertragungen, die Lessiak metamorphe Bedeutungsverschiebungen ge-

nannt hat.¹ Das Wiesel als Spinnrocken, die Mistel als Trudenfuß, die Gebärmutter und ebenso auch eine Halsgeschwulst als Kröte, die Judenkirsche als Teufelspuppe, der Marienkäfer als Sonnenhähnchen und Maikatzte sind uns unbegreiflich, denn Spinnrocken, Trudenfuß, Kröte usw. müssen hier etwas bezeichnen, von dem sie grundverschieden sind, und doch werden wir nicht annehmen dürfen, daß dies willkürliche Verdrehungen sind. Wiesel (zu lit. *vesulas* „Wirbelwind“) und der kreisende Spinnrocken, dessen Geschwindigkeit an die des Wiesels gemahnt (flink wie ein Wiesel sein), lassen eine gewisse Verwandtschaft erkennen. Auch die häßliche, nach dem Volksglauben giftgeschwollene Kröte und die Halsgeschwulst entbehren gleichfalls nicht gewisser Ähnlichkeit. Im ganzen aber bleiben uns diese Übertragungen unklar, weil sie eben nicht auf oberflächlicher Vergleichung beruhen, sondern aus der ganzen geistigen Anschauungswelt des Menschen begriffen sein wollen, dem sie eigen sind. In diesem Zusammenhange haben die so bezeichneten Objekte eine kulturelle Bedeutung und geistige Prägung erhalten, die eine innere logische Verknüpfung derartig verschiedener Begriffe zuläßt, das heißt, die hier übertragenen Worte haben nicht einfach das Objekt bezeichnet, sie müssen selbst im „übertragenen“ Sinne gebraucht worden sein.

Damit nun streifen wir eine Art des Begriffswandels, deren Bedeutung für die Geistesgeschichte nicht genug betont werden kann, da ohne sie alles Aufsteigen von niederen zu höheren, von konkreten zu abstrakten Begriffen unerklärlich bleibt: die Verallgemeinerung oder Erweiterung des Begriffs, insbesondere auf das geistige Leben, wie sie im sinnbildlichen Gebrauche des Wortes, der Metapher, noch heute üblich ist.

Wo immer wir also hinblicken, ob es sich um Objekte der Kultur oder der Natur handelt, nirgends und zu keiner Zeit bedeuten die Begriffe einen unveränderlichen festumgrenzten Vorstellungsinhalt. Die philosophische Definition des Begriffs besagt somit nicht,

¹ Lessiak, ZfdA. 53, 182.

was er ist, sondern was er sein soll, um ihrem Bedürfnis nach festen Größen zu entsprechen, mit denen allein sich ein System, ein logisches Ganzes aufbauen läßt.¹

3. Die Verschiedenheit und relative Unabhängigkeit des Begriffs vom Vorstellungsobjekt.

a) Die Entstehung der Metapher durch Abstraktion.

§ 22. Der Vorstellungsinhalt des Begriffs ist entgegen seiner philosophischen Definition allenthalben und ständig im Fluß gewesen; hat er, so müssen wir dann fragen, überhaupt je das Objekt selbst bedeutet, als dessen festabgegrenzter Vorstellungsinhalt der Begriff nach der obigen Definition gilt? Gerade der letzterwähnte Begriffswandel, die Übertragung von einem Objekt auf ein anderes, das einer völlig verschiedenen Gattung entstammt, und dazu die in der Mythenwelt üblichen Metamorphosen deuten auf ein Nein. Denn angenommen, der Begriff repräsentierte ursprünglich wirklich nur die sinnlich reale Vorstellung, die wir von einem Objekte haben, so würde der Geist nicht von dieser Vorstellung ganz im Gegenteil mit einer gewissen Leichtigkeit abstrahieren können. Die Übertragung würde ihm vielmehr in den meisten Fällen so ungeheuerlich sein, daß sie schon darum nicht möglich wäre. Man denke beispielsweise an den uns geläufigen bildlichen Ausdruck „der Fuß des Berges“. Bei unserer heutigen Geistesverfassung würden wir einen solchen vielleicht kaum wagen, und dennoch halten wir diesen Ausdruck für bildlich²), als ob

¹ Für den Philosophen mag es gut sein, daß die tausend kleinen Alltagsbegriffe längst bekannte und gegebene Größen sind, die uns als feste Vorstellungsinhalte fertig entgegentreten. Die Geschichtsforschung aber muß sich stetig vor Augen halten, daß auch die einfachsten Begriffe wie Baum, Stein, Finger, Wasser erst geworden sind und genau so gut wie die höchsten Begriffe des abstrakten Denkens ihre Probleme stellten. Eben weil die Begriffe stets schwankend und fließend gewesen sind, dringt die Philosophie auf feste Vorstellungsinhalte und genaue Definitionen, indem sie so künstlich das Ideal des Begriffes neben den lebenden und wirklichen Begriff stellt.

² Bildlich erscheint ein solcher Ausdruck insofern, als eine gewisse Seite des Bildes oder der Vorstellung dazu herhalten muß, ein anderes klar zu machen und damit ein geistiges Band zwischen zwei stark verschiedenen

nicht gerade das Bild, die realistische Vorstellung des menschlichen Körperteils, der mit dem Fuß eigentlich gemeint ist, hier plump und komisch wirken würde und müßte. Als bildlicher Ausdruck ist daher „der Fuß des Berges“ streng genommen gar nicht zu denken, wohl aber als ein begrifflicher, bei dem der Mensch von der Vorstellung absah, um den unteren Teil des Berges durch Nennung des entsprechenden untersten Körperteiles des Menschen zu verdolmetschen. Der Fuß wäre also in diesem Falle nur der Begriff des untersten Teiles eines Objektes überhaupt. Wie er aussieht, ist dabei gleichgültig; er könnte auch ganz anders geformt sein, als er es ist, und würde dennoch nicht minder für jenen sogenannten „bildlichen“ Ausdruck getaucht haben.

Dingen zu knüpfen. Nebenbei möchten wir hier erinnern, daß der Ausdruck „Fuß des Berges“ einen Anthropomorphismus darstellt, zu dessen Erklärung es keinesfalls einer auf das Gefühl oder die Sinnestäuschung (Illusion) sich gründenden Apperzeptionstheorie bedarf. Die Bildung ist im Gegenteil rein begrifflicher Natur, auch wir können gar nicht anders, als vom Fuße des Berges, des Baumes, des Tisches usw. sprechen, und nicht ein Minderbewußtsein unserer Psyche, sondern lediglich der Mangel an einem passenderen Ausdruck zwingt selbst uns mit Worten so reich gesegnete moderne Menschen zu dieser „Illusion“. Man vergegenwärtige sich nur einmal die ungeheuren Schwierigkeiten, die der Menscheng Geist zu überwinden hatte, um die einfachsten abstrakten Begriffe durch ein äußeres Objekt oder einen Vorgang sich selbst und den anderen eindeutig klar zum Bewußtsein zu bringen. Jemand oder etwas ist verschwunden, verloren, vernichtet. Wie drückte der Mensch dieses Ende eines Daseins aus? Es wird „verschlungen“ wie etwa ein Apfel, den er vor den Augen der anderen „verschlingt“. Diese typische Handlung hätte auch ganz allgemein den Tod bezeichnen können, verschwand doch gar mancher, indem er wirklich von wilden Tieren gefressen wurde, wurden doch auch die Leichen der Gestorbenen von Bestien gefressen. Ein also gebildeter Begriff hätte, auf den Sonnenuntergang übertragen, die Auffassung ergeben können, daß der Sonnenheld von einem Untier verschlungen wird, er hätte, als Gesetz oder Notwendigkeit angesehen, zum Kannibalismus und zu der Anschauung führen können, den gestorbenen Vorfahren zu verzehren sei das würdigste Begräbnis (vgl. Bastian, Afr. Reisen S. 293). Diese Vermutung mag grundfalsch sein, sicher ist: vernünftige Begriffe und fehlerhaft verallgemeinerte Analogieschlüsse bilden die Grundlage der Mythen, und der Mythos legt beredtes Zeugnis ab von der ebenso erstaunlichen wie furchtbaren Macht des Begriffs über die vom Instinkt gelöste Menschheit.

So sind denn die Metaphern der Geistesgeschichte, von denen wir die später erwachsenen und von ästhetischen Gesetzen beeinflußten sogenannten poetischen Metaphern zu unterscheiden haben, gedankenmäßig zu verstehen, genau so wie die zahllosen Mischgestalten, Metamorphosen und wunderlichen Ungeheuer, von denen das Altertum wimmelt. Irreführt durch die Naturdenkmäler, die der Mensch seiner Geistesgeschichte in Ermangelung von Feder und Tinte setzte und durch die novellistische Trübung der Quellen, trauen wir der Vorwelt die unglaublichsten Albernheiten zu, und wenn es in der mythischen Erzählung heißt, Deukalion und Pyrrha hätten aus hinter sich geworfenen Steinen Nachkommen erweckt, oder aus Drachenzähnen seien eherner Männer entstanden, so meinen wir, die Alten hätten allen Ernstes geglaubt, was unsere Gattungsbegriffe uns vorspiegeln.¹

b) Die subjektiv abstrakte Natur des Begriffs.

§ 23. Bei der Bedeutungsübertragung ist dem Geiste nicht der gesamte Vorstellungsinhalt, nicht das Bild des Objektes als solches, sondern nur irgendein Zug an diesem gegenwärtig und ausschlaggebend. Zu dieser Beobachtung stimmt auch das Verhältnis von Wort und Begriff. Indem der Mensch genötigt ist, dem Objekte, das er vor sich hat und von dem oft bereits eine klare Vorstellung in seinem Bewußtsein lebt, einen Namen zu geben, muß er eine Eigenschaft, eine Seite an dem Objekte, die ihm besonders kennzeichnend erscheint, hervorheben; denn wie Usener² bereits lehrt, bezeichnet das

¹ Ähnlich äußerte sich bereits Wilh. Müller, ohne indessen Gegenliebe zu finden. Der Literaturhistoriker hat freilich ein sehr einfaches und radikales Mittel, diese mythischen Gebilde abzufertigen; denn sie sind nach ihm märchenhafte Züge und daher wie das Märchen selbst Ausgeburten einer spielerischen Phantasie oder des Traumlebens.

² Usener, Götternamen S. 4: „Nur so weit können die Dinge zunächst in das Bewußtsein treten, als die Eindrücke der Sinne reichen; das Wort vermag aber immer nur einen dieser Ausdrücke zu fixieren und bei dem Hörer zu erneuern, darum so viele Bezeichnungen für dasselbe Ding gebildet werden . . .“ Bastian vertrat die Meinung, daß die Vorstellung Stellvertreterin eines Begriffs sei, und L. v. Sybel, *Myth. der Ilias* [1877] S. 27 ff. erklärte: „Der Mythos ist ein sinnliches Bild, das einem Begriff entspricht.“

Wort nur einen Eindruck, den das Objekt hervorruft, es ist „nur“ Prädikat eines unbestimmten Objekts, das sich noch nicht benennen, nur mit den Fingern zeigen läßt. Folglich kann es nicht minder als Prädikat für andere Objekte dienen.

Dem verschlägt es gar nichts, wenn Wundt erklärt, die einzelne Vorstellung sei nicht Stellvertreterin eines Begriffs, sondern vielmehr dem Bewußtsein genau in derselben sinnlich anschaulichen Form wirklich, in der sie von ihm vorgestellt wird, den Begriff legten wir erst in sie hinein, wenn wir sie irgendwie zu interpretieren suchten. Diese Bemerkung trifft nicht den Kern der Sache. Natürlich erstet bei Nennung eines Wortes auch das sinnliche Bild des damit benannten Objektes im Bewußtsein des Menschen, aber das Wort leistet noch ein übriges, es gibt zugleich an entweder die Bedeutung des Objektes für das Subjekt oder das Verhältnis, in das das Subjekt das Objekt zur übrigen Erscheinungswelt gesetzt hat, kurz den Gesichtswinkel, unter dem das Subjekt das Objekt schaut. Nur das ist es, was der Mensch in dem Augenblick der Benennung vom Objekt „ergriffen“ hat und was er in diesem Augenblick als wesentlich und bedeutungsvoll an dem Objekt hervorhebt. Bilder kann der Mensch hundertfältig in sich tragen, und diese Bilder oder Vorstellungen können vermöge seiner gesunden fünf Sinne so klar und deutlich wie nur irgend möglich sein, so daß die Eigenarten, die Merkmale eines Gattungsbegriffes, insbesondere dessen Bild längst in seinem Bewußtsein leben, ehe er sich irgendwie genötigt sieht, diesem Dinge besonderen Wert beizulegen, durch Laut und Gebärde es absichtlich aus der Vielheit der ihn umgebenden Objekte herauszuheben.¹ Erst

¹ Wäre die obige psychologisch-philosophische Definition des Begriffes zulänglich, so dürften wir kaum anstehen, selbst dem Tiere gewisse feste Vorstellungsinhalte und damit niedere Gattungsbegriffe zuzuerkennen. Vermöge solcher festen Vorstellungsinhalte vermag das Tier so gut wie der Mensch im Bannkreise seiner Interessensphären (z. B. zwischen den einzelnen Nahrungsmitteln) zu entscheiden, das heißt es könnte sogar urteilen. Begriffe im Sinne der Geistesgeschichte aber hat es nicht; denn dazu gehörte, daß es, befreit von den unmittelbaren Sinneseindrücken, auch imstande wäre, die Bedeutung des Objektes oder seinen Sinn zu erkennen und danach hinwiederum sein eigenes

die Erkenntnis oder Wahrnehmung seiner Verwendbarkeit, seiner Bedeutung für den Menschen macht das Objekt zu einem geistigen Besitz, der im Worte greifbar oder faßlich wird.¹ Gegenüber der Bedeutung des Objektes für den Menschen spielt die sinnliche Vorstellung von diesem eine durchaus untergeordnete Rolle. Was kommt es beim Feuerzeug, Schreibzeug, Wetzstein, Hammer usw. auf die mannigfaltigen Formen dieser Dinge an, wenn sie nur ihren Zweck erfüllen, und in ähnlicher Weise herrscht im Bewußtsein des Menschen bei der geistigen Aneignung der Dinge der Sinn vor, in dem er sie erfaßt. Auch drängt sich heute noch das subjektive Moment bei der Namengebung vor. Neuentdeckte Pflanzen, Schmetterlinge, Käfer usw. werden mit Vorliebe nach dem Entdecker benannt, Arzneimittel nach den angenommenen oder tatsächlichen Wirkungen auf den menschlichen Organismus, geographische Örtlichkeiten auf Grund persönlicher Beziehungen: das Kap der guten Hoffnung, nämlich den Seeweg nach Ostindien zu finden, San Salvador, die Insel der Erlösung von banger Entdeckungsfahrt. So wird, was den Menschen gerade bewegt, was er von dem Objekte will, was er persönlich zu seiner Erkenntnis getan oder was es ihm an wertvollen Diensten geleistet hat, noch heute im Namen des Objektes niedergelegt, und dabei ist die Scheidung zwischen Eigen- und Gattungsnamen im Grunde be-

Leben zu ändern und zu bestimmen. Versteht man also unter dem Besitz des festumgrenzten Vorstellungsinhaltes nicht bereits die Erkenntnis, die in der Definition des Gattungsbegriffes vorliegt, sondern nur das Vorhandensein des festumgrenzten Vorstellungsinhaltes im Bewußtsein und seine praktische Verfügbarkeit, dann ist dieser Gattungsbegriff etwas sehr Niederes, das schon durch die Benennung des Objektes überholt wird, weil dadurch der Vorstellungsinhalt aus dem rein sinnlichen Dasein herausgehoben wird.

¹ Vgl. dazu Usener S. 3: „Nicht durch einen Willkürakt stellt sich die Benennung eines Dinges fest. Man bildet nicht einen beliebigen Lautkomplex, um ihn als Zeichen eines bestimmten Dinges wie eine Münze einzuführen. Die geistige Erregung, welche ein in der Außenwelt entgegnetretendes Wesen hervorruft, ist gleichzeitig der Anstoß und das Mittel des Benennens. Sinnliche Eindrücke sind es, welche das Ich durch den Anstoß mit dem Nichtich erhält, und diejenigen derselben, welche die lebhaftesten sind, drängen von selbst zur lautlichen Explikation: sie sind die Grundlage der einzelnen Benennungen, welche das sprechende Volk versucht.“

langlos, denn der Mensch benennt, was er just vor sich hat, gewöhnlich ohne Rücksicht auf die Vielheit der Erscheinungen, und was er daran für wesentlich hält, was er darunter versteht, das ist dem Nennenden der Begriff.

c) Die Unvereinbarkeit des starren Gattungsbegriffs mit der Geistesentwicklung.

§ 24. Noch ein dritter Grund spricht gegen die Beschränkung des Begriffs auf den festabgegrenzten Vorstellungsinhalt und also auf den Gattungsbegriff. Hätte der in den Sinnendingen befangene Urmensch mit seinen Worten immer nur die Dinge selbst und nicht das, was sie für ihn sind, ihre wesentlichen Eigenschaften und damit ihre Bedeutung für ihn bezeichnet, wären also seine Begriffe nichts weiter als die Abbilder der Außendinge ohne Wertung oder besondere Beziehung auf das Subjekt gewesen, dann wäre ein Herauskommen aus dem rohen Sinnenleben für ihn nicht möglich gewesen.

Sieht man überdies noch, wie es teilweise geschieht, in jedem derartig abgegrenzten Vorstellungsinhalt schon das Resultat einer Abstraktion, so führte das schließlich dahin, auch dem Tiere abstraktes Denken zuzusprechen, da das Wort, das der Mensch vor dem Tiere voraus hat, bei dieser ganzen Anschauungsweise unwesentlich ist, nichts Neues zur Sache hinzufügt. So versagt die Definition des Begriffs, von der wir ausgingen, vor allem an der Scheidegrenze zwischen Mensch und Tier. Das gleiche gilt vom Gattungsbegriff überhaupt. Festabgegrenzte und dabei rein sinnliche Vorstellungsinhalte hätten für den Urmenschen eine neue und stärkere Fesselung des Bewußtseins an das Objekt ergeben, während die Begriffsbildung in Wahrheit der erste Schritt zur Befreiung und Erhebung des Bewußtseins über die sinnliche Außenwelt sein muß. Das aber ist der Fall, wenn der Mensch in dem Begriff nicht das bloße Abbild, sondern das Wesen des Objektes erfaßte.

d) Die Dominante des Vorstellungsinhaltes.

§ 25. In dem Augenblicke der Benennung eines Objektes umfaßt demnach der mit dem Namen gegebene Begriff meistens ein

Zweifaches, nämlich einmal den Vorstellungsinhalt, der mit dem genuinen Objekte und durch dieses gegeben ist (vor allem das Bild des Objektes), und zweitens als das Wesentliche daran den Teil des Vorstellungsinhaltes, der in dem Bewußtsein des Subjektes vorherrscht. Diese Teilvorstellung nennen wir die subjektive Dominante. Sie bestimmt die Benennung des Objektes außer bei den primären Begriffen, und durch sie wird erst bei primären Benennungen der Vorstellungsinhalt des betreffenden Objektes wirklich zum Begriff.

Vergleichen wir unser Ergebnis mit der Definition des Begriffs, von der wir ausgingen, so zeigt sich, daß es geradezu jener Definition entgegengesetzt ist. Vom Standpunkt der Geschichtsforschung ist erstens der Vorstellungsinhalt eines Begriffes und damit der Begriff selbst wie die Geisteskultur überhaupt stets dem Wandel unterworfen, und zweitens bedeutet der Begriff nicht das betreffende genuine Objekt, sondern dessen Wesen, soweit dieses dem Subjekt zugänglich ist. Daher definieren wir den Begriff als „den Teil des Vorstellungsinhaltes, der vom Subjekt als das Wesen des Objektes vorgestellt wird“.

4. Der Sinnbegriff.

a) Merkmal und Wesen des Objekts, Vorstellungsdominante und Sinnbegriff.

§ 26. Ist die auf psychologischer Basis erwachsene Definition des Begriffs als eines festumgrenzten Vorstellungsinhaltes vom Standpunkte der Geschichtsforschung zu weit gefaßt, insofern sie das Wesen des Objektes nicht berücksichtigt, so wird andererseits der Begriff im Hinblick auf die Erfordernisse, welche die wissenschaftliche Forschung an ihn stellt, zu eng definiert, sowie die feste Umgrenztheit des Begriffs als durch „die Summe der unterscheidenden Merkmale“ eines Objektes gegeben erklärt wird. So definiert Überweg den Begriff als „diejenige Vorstellung, in welcher die Gesamtheit der wesentlichen Merkmale oder das Wesen der betreffenden Objekte vorgestellt wird“.

Zwischen der Weite jener Begriffsdefinition und der Enge dieser

dehnt sich eine weltenumspannende Entwicklung der Menschheit, während welcher der Begriff weder ein bloßer Abklatsch des Außen- dings noch bereits zur Gesamtheit der wesentlichen Merkmale der betreffenden Objekte gereift war. In dieser Definition ist die subjektive Bedingtheit der Merkmale der Objekte nicht berücksichtigt; die Logik stellt eben Normen für die Richtigkeit der wissenschaftlichen Begriffsdefinition auf. Zur nichtwissenschaftlichen (praktischen) Erkenntnis eines Objektes genügen dagegen auch heute noch ein oder etliche Merkmale, und solche im Bewußtsein dominierenden Teilvorstellungen können, wenn der Mensch nicht tiefer in das Wesen des Dinges eingedrungen ist, allein schon das Wesen desselben für ihn ausmachen.¹

Dem bekannten Gesetz der Logik: je inhaltsärmer ein Begriff ist, desto größer ist sein Umfang, entspricht dabei das andere: je einfacher, eindeutiger das Wesen des Objektes ist, desto größer ist der Übertragungsradius seines Begriffs. Das hat für die geschichtliche Erforschung der Vergangenheit insofern eine besondere Bedeutung, als das Wesen, das der Mensch an einem Objekte erkannt hat, in seinem Bewußtsein eine eigene, selbständige Größe ist, die ihn von dem genuinen Objekte befreit und ihn in den Stand setzt, diese selbige Wesenheit nun auch anderen Objekten zuzuschreiben und solche mit dem gleichen Worte zu kennzeichnen. Angenommen, als das Wesen des Steines hätte seine Härte oder, grob sinnlicher, etwa seine todbringende Wirkung als Wurfgeschöß gegolten, so hätte, wie bereits erwähnt wurde, alles als Stein oder steinern bezeichnet werden können, was die gleiche oder eine ähnliche todbringende Härte aufweist, also auch irgendein Mensch oder ein Tier und später auch ein hartes Gesetz oder dgl. Umgekehrt hätte das entsprechende Wort durchaus nicht alles, was nach heutigen Be-

¹ Schon seit dem Altertum wird im Begriff das Wesen des Vorstellungsinhaltes erblickt. Daß der Begriff eines Dinges die wesentlichen Merkmale desselben enthalte, hält dagegen Sigwart (Logik S. 354) für eine den obersten und allgemeinen Zweck der Begriffsbildung verkennende Forderung, wie er sich auch gegen die alte Auffassung wendet, daß die Begriffe durch Abstraktion gewonnen werden (S. 319/20). Vgl. weiter unten S. 102 f.

griffen Stein ist, zu bezeichnen brauchen. Steine, die nicht als Wurfgeschloß gebraucht wurden, Steine, die keine Härte wie der Kiesel aufweisen (z. B. Speckstein) wären vielmehr gar nicht unter diesen Begriff gefallen.

Da hier die Dominante, das eine wesentliche Merkmal des Vorstellungsinhaltes, dem Objekte infolge seiner Stellung oder Beziehung zum Subjekt eine ganz besondere Bedeutung, einen ihm zunächst allein zukommenden und darum sein Wesen ausmachenden Sinn zuweist, nennen wir diese Art des Begriffs den Sinnbegriff. Dieser ist demnach zum Unterschiede vom Gattungsbegriff nicht die Summe der Merkmale des Objektes, sondern nur ein einzelnes Merkmal des Objektes, das vom Subjekt als dessen Wesen vorgestellt wird. Der Sinnbegriff ist sowohl abstrakt als auch konkret, denn Abstrakta bezeichnen Eigenschaften, Zustände oder Beziehungen von Dingen, durch die diese eine eigene Bestimmtheit erhalten, nicht die Dinge selbst, und hier bilden Objekt und Eigenschaft oder Beziehung eine Einheit, da das Ding als Träger einer einzigen hervorstechenden Eigenschaft oder Beziehung steht. Auf solche Sinnbegriffe sind beispielsweise zahlreiche Personennamen (Stein, Hammer, Baum usw.) wie auch die als Schimpfwörter gebrauchten Tiernamen, wenn auch nicht unmittelbar zurückzuführen, und es spricht für unsere Auffassung dieser Begriffe, daß gerade die eingehendere Kenntnis, die wir heute vom Wesen der Tiere haben, in vielen Fällen zu den Sinnbegriffen der Alten nicht stimmt.

Nicht minder bedeutsam sind die Sinnbegriffe für zahlreiche Fälle, in denen die Etymologie auf Grund der Lautgesetze eine Reihe von Worten zusammenstellt, deren Bedeutungsentwicklung vom Gattungsbegriff aus unverständlich bleibt. Als Beispiel möge folgende Wörterreihe dienen, die vorwiegend Kluges etymologischem Wörterbuch entstammt: bauen = ursprünglich wohnen, Bauer in der Bedeutung Korb, Käfig, Steige, Haus, Kammer (vgl. dazu engl. *bower* Laube, Landsitz, Villa; afrz. *buron* Hütte), Baude oder Bude in der Bedeutung Hütte, Hirtenhütte, Gezelt (dazu lit. *butas* Haus); gr. *φῦμα* Gewächs, *φῦλον*, *φυλή* Stamm, Geschlecht; altind. *bhūmi* Erde, skr.

bhái, gr. *φύω*, lat. *fui* wachsen, sein, werden, entstehen (besonders von Pflanzen, Bäumen und ihren einzelnen Teilen) und *φύσις* Natur.

Die überwiegende Mehrzahl dieser Wörter weist uns auf den abstrakten Begriff des Wohnens und zugleich auf alte Kulturverhältnisse, auf Hirtenbuden und Zelte hin. Sollte es vielleicht gestattet sein, bei dem Begriff Laube auch an die Laubhütten der Israeliten zu denken, die in dem Laubhüttenfest das Andenken an ihre einstige nomadische Lebensweise feierten¹, so hätten wir an Wohnverhältnisse der Nomaden zu denken, wozu auch die weitere Bedeutung „Gezelt“ stimmen würde. Die Begriffe Laube, Steige, wachsen (besonders vom Baume), Gewächs, Stamm (Geschlecht) führen uns indessen noch weiter in die Vorzeit zurück, denn alle zusammen genommen deuten auf den Baum. Das deutsche Wort dafür wird denn auch, obschon es sich auf die gleiche idg. Wurzel nicht zurückführen läßt, von einigen mit bauen zusammengestellt. Da nun überall die Bedeutung „wohnen“ vorherrscht und von den beiden wichtigsten Konkreten der Reihe „Baum und Erde“ das erstere durchaus vorherrscht, da ferner auch die Säule, der Träger des Hauses, bekanntlich eine Nachbildung des rohen Baumstammes mit seinem Blätterwerk ist und auf Baumwohnungen (vgl. auch Steig, Käfig, Laube) hindeutet, so werden wir auf den Baum als ein altes Obdach, eine uralte Wohnstätte des Menschen durch die Begriffsreihe wie durch tatsächliche Verhältnisse hingedrängt.

Die Grundlage bildete demnach mit großer Wahrscheinlichkeit eine Bezeichnung des Baumes mit dem subjektiven und relativ abstrakten Sinnbegriff des Wohnens. Von diesem Sinnbegriff aus konnte selbst in einem Einzelfalle die Erde als Baum, das heißt eben als Wohnsitz wie der Baum von dem Augenblicke an bezeichnet werden, da der Mensch Erdlöcher oder Höhlen statt des Baumes zum Wohnsitz erwählte. Indem später eine neue Dominante des gleichen Vor-

¹ Freilich sind die angeführten Wörter nur indogermanischer Herkunft, aber die Allgemeinheit der in ihnen zum Ausdruck kommenden niederen Kulturverhältnisse erlaubt es, über diese engere Völkergemeinschaft hinwegzusehen.

stellungsinhaltes im Bewußtsein des Menschen hinzutrat, nämlich das Leben des Baumes, sein Wachsen, Werden und Vergehen, konnte dieselbe Wortwurzel den Sinnbegriff des Werdens annehmen und übertragen sowohl das „Werden in der äußeren natürlichen Umgebung“ und als das bedeutendste Sinnbild der Natur für diese selbst, die *φύσις*, eintreten, als auch, auf das Wachsen und Werden des Menschen bezogen, den Sinnbegriff Stammbaum, Geschlecht erhalten.

Auf die allmähliche Verschiebung der Vorstellungsdominante geht die Mehr- und Vieldeutigkeit aller Wörter zurück. Sie ist so groß, daß eine moderne Sprache kaum ein Wort aufweist, welches wirklich ganz eindeutig wäre. Logisch sind diese Verschiebungen, die der Wortsinn im lebendigen Sprachgebrauch erfährt, indessen nur, wenn ihnen der Sinnbegriff zugrunde gelegt wird; vom Standpunkt der Logik mit ihrem starren Gattungs- und Artbegriff müßten sie oft als unsinnig verworfen werden, während sie durch den Sinnbegriff ihre Erklärung und Rechtfertigung erhalten. Die sinnbegriffliche Dominante ist eben stärker als die logischen Gesetze, die aus der einseitigen Beobachtung des Gattungsbegriffs erwachsen sind: nicht diese Logik, der Sinnbegriff beherrscht den Geist der Sprache. Er ist mit dem ersten menschlichen Worte als eine abstrakte Größe gegeben, und da immer wieder neue Vorstellungsdominanten desselben Vorstellungsinhaltes einseitig im Bewußtsein des Menschen auftreten können, die treibende Kraft der Sprachen- und Geistesbildung¹.

¹ Zu beachten ist hier besonders, wie wenig bei solchen Begriffsübertragungen mit den psychologischen Assoziationsgesetzen etwas auszurichten wäre. Man vgl. z. B. Wundt S. 167: „Daß in den Baum oder vielleicht sogar in eine andere auf dem Grabe wachsende Pflanze die Seele des Verstorbenen übergehe, ist eine so naheliegende Assoziation, daß man sich wundern müßte, wenn sie nicht entstanden wäre. Auch ist sie in gewissem Sinne wieder eine Umkehrung des anthropologischen Mythos: wie in diesem der Baum zum Menschen wird, so geht dort die menschliche Seele in den Baum über.“ Dieser Erklärungsversuch umgeht offenbar die Sache mehr, als daß er darauf eingeht. Ist das Grab un gepflegt, so wachsen eine Menge Pflanzen auf ihm, und auch dem Wilden dürfte es kaum eingefallen sein, in all dem Kraut, eben weil es über

b) Die Bedeutung des Sinnbegriffs für die Geistesgeschichte.

§ 27. Infolge seiner relativ abstrakten Natur bietet der Sinnbegriff allein die Möglichkeit, die getrennten und stark verschiedenen Objekte zu verbinden, die sich auf dem beschränkten Gesichts-

dem Grabe wächst, Seelenträger zu sehen. Wird dagegen ein Baum mit voller Absicht auf das Grab gepflanzt, so liegt dem bereits eine bestimmte mythische Idee zugrunde, und die Zusammengehörigkeit der Begriffe „Baum, Stammbaum, φύσις Natur, φύω wachsen, werden“ in Verbindung mit den mythischen Begriffen vom Baum des Lebens und Baum des Todes, der ehrenden Bezeichnung Apfelbaum für den nordischen Helden usw. weist auf die Art dieser Idee hin. Wie der Verstorbene vorher ein Sproß oder eine Frucht seines Stammes war, so ist er jetzt versammelt zu den Ahnen und somit eingegangen in den Stammbaum des Geschlechtes oder der Geschlechter, mit denen er durch seine Abstammung eine Einheit bildet. Der Stamm aber „überlebt“ den einzelnen Angehörigen. Diesen Gedanken drückt der über dem Toten wachsende Baum sinnbegrifflich aus. In den Zweigen des Baumes oder der Bäume des Haines, den man um des Toten Grab pflanzt (vgl. Rohde, Psyche S. 23, 212), wohnt die Seele des Toten, wie der Geist der Väter in dem sich weiter und weiter verzweigenden Geschlechte fortlebt und sich in ihm immer wieder erneuert. Hieraus erklärt es sich auch, wenn z. B. dem Toten grüne Äpfel in die Hände gegeben werden (Grimm, Myth. III 248), ist doch diese Baumfrucht Sinnbegriff der Fruchtbarkeit und des neuen Lebens. Ein bei vielen Völkern bezeugter Glaube beruht hierauf. Nach der nordischen Völsungasaga erhält der kinderlose König Rerir einen Sohn — Völsung — dadurch, daß eine von Odin und Frigg gesandte Riesentochter, in eine Krähe verwandelt, einen fruchtbarmachenden Apfel aus der Luft dem König in den Schoß fallen läßt und dieser sowie seine Frau von dem Apfel essen. Der durch des Himmels Huld bescherte Sohn aber errichtet eine Halle, und in deren Mitte steht eine gewaltige Eiche, deren Zweige über das Dach ragen, so daß also das Haus und seine Insassen im Schatten dieses Baumes gedeihen. Der Baum wird *barnstokkr* genannt, der Kinderbaum; denn mit Völsung, dem Begründer dieses Hauses, begann das berühmte Geschlecht und der Stammbaum der Völsungen (vgl. Völsunga saga K. 1 u. 2; W. Grimm, Heldensage S. 347, 388; R. M. Meyer S. 273, Golther S. 432). Das erinnert in gewisser Hinsicht an den Machandelboom (Grimm, Märchen I 206 ff. Insel-Verlag. Leipzig 1910). Von ihm empfängt das unfruchtbare Weib auf sein Bitten hin ein Kind, und unter seinen Zweigen werden die Knochen des von der Stiefmutter um einen versprochenen „Apfel“ betrogenen und getöteten Knaben wieder lebendig. So ist der Baum ein Sinnbegriff selbst der neu erwachenden Lebenskraft. Die Seele des Geschlechtes, der Familie, des Stammes lebt im Stammbaum, der Geist der Vorfahren erbt sich fort und erneuert sich in den Sprößlingen. Daher auch die Familienbäume der Griechen und der

felde des Urmenschen hart aneinander drängten. Auf dieser niedersten Entwicklungsstufe kann der abstrakte Gehalt der Vorstellungen nur in ihrer unmittelbaren Beziehung zum Subjekt gelegen haben, das heißt, der Wert, die Bedeutung des Objektes für den Menschen bildete eine abstrakte Größe und einen Maßstab der Bewertung, der sich vergleichsweise von einem Objekt auf das andere übertragen ließ. So hätte leicht das „Brot“ (allgemeiner „Nahrung“) durch Beifügung des Wortes „Stein“ als ungeeignet (man denke an die bekannten Sagen von der Versteinerung des Brotes), ein Mensch als tüchtig und gut durch die Bezeichnung „Brot“ („Brotspender“ ist noch in späterer Zeit das *epitheton ornans*, das Wort für den Herrn) charakterisiert werden können.¹ Indem das Subjekt sich so in den Mittelpunkt der Vorstellungswelt stellte und immer weiter um sich greifend der Außenwelt Bedeutung und Sinn mit Bezug auf sein eigenes Ich zuerkannte, umschlang es die vordem zusammenhanglosen Vorstellungen mit einem geistigen Bande und weckte den Sinn zur Prüfung auch der seinen vitalen Interessen fernliegenden Objekte. Wie die Werkzeuge des Menschen bearbeitetes Rohmaterial, verbesserte Nachbildungen der natürlichen Werkzeuge und also nur als Diener des jeweiligen subjektiven Zwecks verständlich sind, so stellen demnach auch die Sinnbegriffe nicht rohe Kopien der objektiven Außenwelt dar, sondern geistig verarbeitete, auf das Subjekt bezogene und also relativ abstrakte Vorstellungsinhalte und bieten die beste Erklärung für die Vergeistigung der Bewußtseins-elemente wie überhaupt für die Menschheitsgeschichte, die als eine unaufhaltsame Aufwärtsbewegung von den Dingen zu dem Geiste oder dem Sinn der Dinge vermittels der Abstraktion angesehen werden muß.

römischen Kaiser und die eigenartige Tatsache, daß die Hindus Bäume vermählen: vermählt man Angehörige verschiedener Stämme miteinander, so vermählt man damit zugleich ihre Stammbäume. Daß der Hindu auch Steine und Teiche vermählen kann, entspricht dem, hat aber gemäß den andersgearteten Sinnbegriffen eine andere Bedeutung (vgl. Grimm, *Myth.* III 187).

¹ Vgl. auch engl. *lord*, *lady* < *hláf-weard*, *hláf-dige* = Laibwart, Laibverteilerin = Herr, Herrin.

c) Die Differenzierung und Entwicklung des Sinnbegriffs
zum Gattungsbegriff.

§ 28. Kein primärer Begriff, der nicht Sinnbegriff gewesen wäre, kein primäres Wort, das ein Objekt und nicht zugleich oder vielmehr vorwiegend seinen Sinn für den Menschen bezeichnet hätte: das ist die Grundanschauung, von der aus die Menschheitsgeschichte sich bestimmt, und auf ihr erheben sich zwei Probleme, ein sprachliches und ein erkenntnistheoretisches. Das eine besteht in der Schwierigkeit, daß neu auftretende Sinnbegriffe durch ein und dasselbe Wort ungenügend fixiert und daher ihre wesentlichen Unterschiede dem Bewußtsein weder klarzumachen, noch auch im Bewußtsein festzuhalten gewesen sein würden. Das andere betrifft die Entstehung des Gattungsbegriffs aus dem Sinnbegriff.

Die sprachliche Schwierigkeit wird sich am einfachsten durch die berechtigte Annahme lösen, daß zwischen dem Auftreten der einzelnen Dominanten eines Vorstellungsinhaltes große Zeiträume liegen und daher reale Umgestaltungen des Lebens, dialektische Veränderungen der Laute und Worte zunächst stattgefunden haben. Die oben gegebene etymologische Wortgruppe hatten wir aus dem Sinnbegriff des Baumes, nämlich dem Sinnbegriff „wohnen“ erklärt. Konnte dieser, wie wir annahmen, im Sanskrit auch auf die Erde, also ursprünglich auf Erdwohnungen, wie sie noch bei den Germanen in historischer Zeit in Südrußland und auch sonst noch vielfach belegt sind, bezogen werden, so folgt daraus, daß mindestens ein Teil des fraglichen in Bäumen wohnenden Menschenvolkes zu dieser Wohnart übergegangen wäre, sich also gesondert hätte, was natürlich nicht ohne die übliche sprachliche Folgeerscheinung, die dialektische Lautveränderung, geblieben sein wird. Trat dann, wie das häufig geschieht, eine Wiedervereinigung zwischen zwei derartigen Volksgruppen ein (auch der bloße Grenzverkehr genügt übrigens), so bestanden zwei bei aller Ähnlichkeit verschiedene Wörter nebeneinander, und die natürliche Entwicklung wäre dann die, daß die neuere Wortform an der neuen Art des Wohnens hängen blieb, besonders

wenn die ältere Volkshälfte sich gleichfalls dieser Wohnweise mehr und mehr anpaßte und damit zugleich diese Wortform übernahm, die ältere Wortform dagegen weiter zur Bezeichnung des Baumes und der Baumwohnung verwandt wurde. Ein anderes Mittel der sprachlichen Differenzierung des ursprünglichen Wortes konnte sich dann leicht auch dadurch ergeben, daß ähnlich wie bei der noch heute üblichen Übertragung „Fuß, Fuß des Berges, Fuß des Baumes“ usw. ein zweites Nomen zu dem ersten hinzutrat und mit dem ersten zu einem neuen Worte verschmolz. Für den Begriffswandel aber mußte die angezeigte kulturelle Entwicklung bedeutsam werden, indem sie zunächst zur Loslösung des Sinnbegriffs von seinem Vorstellungsobjekte führte. Wurde die Baumwohnung in gewissen Teilen ganz aufgegeben, dann schwand damit die Erinnerung an sie, und das ältere Wort konnte nun lediglich den Baum als solchen bezeichnen, das heißt der Sinnbegriff wurde genau so wie bei der Übertragung des ersten Wortes auf die Erdwohnung sinnlos, das Wort selbst zur bloßen und darum „bedeutungslosen“ Bezeichnung.

Auf solche Weise erfüllt der Kulturfortschritt den ursprünglichen zwitterhaften Sinnbegriff mit konkretem Inhalt, entläßt dieser selbst aus sich heraus allmählich die Gattungsbegriffe. Dadurch ist dann wieder die Möglichkeit gegeben, daß neue Dominanten des Vorstellungsinhaltes im Bewußtsein auftreten wie in dem gegebenen Beispiele die Teilvorstellung des Wachsens und Werdens, die ungleichmäßig fruchtbar auf die ganze mythische Vorstellungswelt eingewirkt hat, indem sie das menschliche Leben und das Werden in der Natur miteinander verband. Der weitverbreitete und in das Wesen des Lebens der Stammesverbände wie des einzelnen Menschen tief einleuchtende Baumkult¹ der Alten mit seiner Fülle von Anregungen

¹ Auch eine Menge uns geläufiger bildlicher Ausdrücke (Sinnbilder) werden letzten Endes auf diesen Ursprung zurückzuführen sein. So sprechen wir vom Grünen, Blühen, Welken, Verdorren, Entwurzeln eines Menschen, eines Geschlechtes; weitere hierher gehörige Ausdrücke sind: Kommen auf einen grünen Zweig, Leibesfrucht, der Mensch als gute oder schlechte Frucht (vgl. auch das „saubere Früchtchen“), das Reifen (ein gereifter Mann), der Sproß oder Sprößling wie das Reis aus der Wurzel Jesse, die jungen Mädchenknospen,

für die Begriffsbildung beweist die Bedeutung dieses Sinnbegriffs. Der biblische Baum der Erkenntnis, dem der buddhistische Baum der Erleuchtung, der Bodhibaum, zur Seite steht, ist eine geschichtliche Realität, wie er mythisch bedeutsam ist als Inbegriff des Werdens und Vergehens und damit des Leidens und Sterbens, dessen Überwindung sich der Buddhismus zum Ziele gesetzt hat.¹ Die Einwirkung des Baumkultes auf den Mythos läßt sich hundertfach beweisen, wenn hier auch nur ein paar Hinweise gegeben werden. Im hohlen Baume werden Lif und Lifprasir vor dem Verderben des allgemeinen Unterganges gerettet, in Gestalt einer Staude entsteht das erste Menschenpaar, wie auch Ask und Embla, Esche und Erle, die beiden ersten Menschen nach der Edda sind. Bei Homer werden die Menschen mit Blättern verglichen, der Mensch wird im Mythos selbst vielfach als Baum bezeichnet, und die bekannte Sage von den wandernden Bäumen in Shakespeares Drama „Macbeth“ erinnert daran, daß der Krieger im Germanischen überhaupt als Schlachtbaum, das Heer demnach als ein wandernder Wald galt. Noch heute zieht mit dem in unsere Häuser wandernden Tannenwald zu Weihnachten, dem Birkenwald zu Ostern ein neues Werden, ein neues Jahr zur Erlösung vom tyrannischen Druck des Winters ein. Der wandernde Wald von Dunsinan tut desgleichen, aber im übertragenen Sinne. Ganz von fern klingt dieser Sagenzug auch im Evangelium und zwar in der Blindenheilung zu Bethsaida an, wonach die Menschen dem sehend werdenden Blinden wie wandernde Bäume vorkommen (Mark. 8, 22—26). In der Zeit Jesu kündigt sich ein Wandel, ein neuer Glaubensfrühling an; der Einzug des Heilands in Jerusalem, bei dem das Volk frisches Grün trägt und die Kleider ablegt, deutet auf natursymbolischen Charakter, und dazu paßt, daß diesem Einzuge eine Blindenheilung unmittelbar vorangeht, erscheint doch im Hei-

das blühende Weib, der Dummklotz oder -block usw. Das alles und vieles mehr hat sich bei uns lebendig erhalten, ist nicht, so modern es uns auch heute noch anmutet, erst in neuerer Zeit dem Dichterhirn entsprungen, sondern ein schätzenswertes Zeugnis für den Wert des alten Baumkultes und die fleißige, verdienstvolle Arbeit, die er der Menschheit geleistet hat.

¹ Vgl. Eysinga S. 56 f.

lande dem Volke das Licht der Welt und öffnet ihm die Augen (Mark. 10, 46—11, 10). Besser noch als die Blindenheilung zu Jericho würde freilich die Blindenheilung zu Bethsaida passen, in der wir eine von der richtigen Stelle abgetrennte Doppelung zu jener zu erblicken haben. Sie trägt deutliche Spuren symbolischen Charakters und läßt sich nur im Zusammenhange mit der Einzugsgeschichte wirklich erklären. Die beim Einzuge Jesus umringenden Menschen mit dem Laubwerk in den Händen lassen sich in der Tat wandelnden Bäumen vergleichen, und bezieht sich die Bemerkung des Blinden auf diese Menschen, dann erscheint sie auch nicht so gar absonderlich. Beiden Erzählungen aber liegt der zur Idee erhobene Sinnbegriff des Baumes zugrunde: die gleich Bäumen sich wandelnde Menschheit erlebt eine Erneuerung, eine Menschwerdung, indem sie sich zum Heile drängt.

Der Baum, das Urbild des Werdens und Vergehens, vermittelte dem Menschen auch die Erkenntnis des Todes und der Vergänglichkeit. Die alte Deutung der paradiesischen Apfelgeschichte auf die Zeugung ist, obschon viel bezweifelt, dennoch richtig. Mit dem Augenblicke, da die „Stamm“eltern der Menschheit durch den Genuß des Apfels den Keim zu neuem Werden legten, haben sie auch den Tod, die Vergänglichkeit in die Welt gebracht. Der Stammbaum der Menschheit ist nun mit einem Male da, der Genuß seiner Frucht ist eine schöpferische Tat, hat etwas Göttliches an sich. „Sein Weib erkennen“ bedeutet für den Israeliten „mit ihr zeugen“. Ein Baum der Erkenntnis aber ist der Stammbaum noch besonders dadurch, daß er in die graue Vorzeit zurückreicht und die lebendige Gegenwart mit der Geisterwelt der Abgeschiedenen, der Unterwelt, verbindet. Daher führt in verschiedenen Märcchen und in primitiven Sagen der Weg zur Unterwelt durch einen hohlen Baum.¹ Wie die Geschichte des Stammes im großen an den Baum, so wird das Leben des Individuums im kleinen ebenfalls gern an den in der Pflanzenwelt verkörperten Sinnbegriff des Werdens geknüpft; so zeigt beispiels-

¹ Vgl. z. B. die Sage der Agonkin-Indianer bei Achelis S. 30 f.

weise das Wachstum und Gedeihen der einem Menschen gesetzten Pflanze dessen Angehörigen daheim an, wie es ihm in der Fremde geht.

Verliert ein Wort seinen Sinnbegriff, so wird es also zur bloßen Bezeichnung, und so bahnt sich allmählich der Übergang zum Gattungsbegriff an. Freilich hat das Objekt nach wie vor eine gewisse Bedeutung für das Subjekt, neue Dominanten können sogar dem veränderten Vorstellungsinhalte eine ungeahnte Weiterentwicklung verschaffen, aber im ganzen zeigen sich in solchen Entspannungen der anfänglich meist überwertigen Sinnbegriffe die Keime der kommenden objektiveren Weltanschauung. Das Subjekt tritt mit seinem Ich zurück, es betrachtet das Objekt nicht mehr rein aus Utilitätsrücksichten oder als Gleichnis, als Zeichen für das Ich; es lernt vielmehr die Dinge in ihrem Verhältnis zueinander bestimmen und benennen. So kann dann später das bloße Äußere eines Objektes, Form, Farbe, Gewicht usw., für die Benennung eines anderen maßgebend werden. Eine solche objektive Wortübertragung liegt z. B. in dem Ausdruck „Fuß des Berges“ vor, und es ist dabei zu beachten, daß bei dieser Übertragung das Wort „Fuß“ zwar sozusagen bildlich gebraucht ist, aber nicht einen Sinnbegriff, sondern einen Gattungsbegriff bezeichnet, denn hier fehlt zwar nicht die vergleichende Beziehung auf das Subjekt, aber diese ist sachlicher Natur; der relativ abstrakte Allgemeinbegriff „Fuß“ gegenüber den Arten „menschlicher Fuß, Fuß des Baumes usw.“ bezeichnet die Gattung. Als die Philosophie aus dem mythischen Denken erwuchs und sich von ihm freimachte, da war die Objektivität der Weltanschauung verhältnismäßig durchgedrungen, der überwertige Sinnbegriff lebte nur noch hauptsächlich in der Mystik und Symbolik fort, und der Gattungsbegriff, das Objekt in seiner natürlichen Gegebenheit und ohne Beimischung seiner Bedeutung für das Subjekt, wurde die Grundlage des philosophischen Denkens. Auf ihn übertrug Plato, ob bewußt oder völlig unbeeinflußt vom Glauben, muß einstweilen dahingestellt bleiben, die den mythischen Sinnbegriffen zukommende uralte Anschauung von der Wesenheit des Begriffes wie des Wortes, und auf ihn gründete Aristoteles die Gesetze seiner Logik.

d) Die Wesenheit von Sinnbegriff und Gattungsbegriff.

§ 29. Obschon später der Sinnbegriff zum Gattungsbegriff geworden war, sollte auch dieser das Wesen des Objektes bezeichnen. Der Unterschied, der sich dabei ergeben mußte, ist aus der völligen Verschiedenheit der beiden großen Entwicklungsstufen des Begriffs leicht erklärlich. Der Sinnbegriff war vordem für den Menschen ein unerschöpflicher Quell der Offenbarung gewesen, durch ihn war das Objekt selbst kraft seiner charakteristischen Eigenheiten zum Lehrmeister des menschlichen Geistes, zum Sinnbild für das Leben geworden. Was Wunder, daß er dem Worte von jeher eine übernatürliche Bedeutung beimaß, mit ihm zugleich die Sache für gegeben erachtete und umgekehrt dem Ding die Verehrung und Hochachtung zukommen ließ, die dessen subjektiv geistigem Gehalte allein zukommen konnte.¹ Daher sollte nie vergessen werden, daß im Mythos nicht von dem Objekte, wie es uns im Gattungsbegriff bewußt ist, sondern immer nur von dem Geiste die Rede ist, in dem das Objekt geschaut wurde. Nie sollte vergessen werden, daß auch das rohe reale Objekt unmittelbar selbst Geist war. Nur wenn wir so den Begriff alter Zeit verstehen, können wir die Wahrheit ebenso wie die tausendfältigen unseligen Irrtümer erkennen, die daraus entstanden, daß Objekt, Wort und Begriff in eins gesetzt wurden. Infolge seines relativ abstrakten Sinnbegriffs — das ist die Wahrheit der antiken Auffassung — ist der Glaube an die Kraft des Wortes berechtigt. Wie heutigentags z. B. das Wort Sozialismus nicht ein leerer Hauch, ein bloßer *flatus vocis* ist, sondern in einer

¹ Hierauf beruht auch der große Unterschied der einstigen Sinnbegriffe von unseren heute noch üblichen Sinnbildern. Zwar brauchen wir noch gern den bildlichen Ausdruck; ein gutes Bild hat ja noch immer die Kraft, schneller und leichter dem Geiste einzugehen und das, worauf es ankommt, klarzumachen, als eine lange und noch so treffliche Erklärung; aber es kommt uns darum nicht im entferntesten die Ahnung, daß zwischen dem Bilde und der Sache irgendein innerer Zusammenhang bestehen könnte, daß ein äußerer Vorgang, der uns so gut über geistige Beziehungen aufzuklären imstande ist, selbst ein harmonisches, ein geistiges Etwas entsprechend dem behandelten sein müsse ja als ein göttliches Zeichen zu verstehen sei.

machtvollen Entfaltung sich auswirkt, so sind auch die Worte des Urmenschen mächtige Faktoren der Lebensentfaltung gewesen, mögen sie auf den Baum als Wohnung, seine Frucht als Nahrungsmittel, auf den Stein als Werkzeug oder Waffe, auf ein Tier als vorbildlich in seiner Kampf- und Lebensweise hinzeigen, immer sind diese Worte zugleich die Sache, stehen Objekt, Wort und Wirkung im engsten Zusammenhang. Das beweisen zahlreiche mythische Erscheinungen. Wir erinnern hier beispielsweise an die bei primitiven Völkern noch heute vorkommende sehr charakteristische Sitte, die darin besteht, daß die Männer sich gegenseitig den Namen, der geheim gehalten wird, zu stehlen suchen.¹ Das hat natürlich nur dann Sinn, wenn der Name wirklich mit dem Wesen des Menschen zusammenhängt. Wer dem Gegner einen solchen Namen raubt, der tut nichts Geringeres als ein moderner Betrüger, wenn er seinem Nächsten, der sein Leben an eine Erfindung gesetzt hat, sein Patent stiehlt. Er nimmt ihm wie dieser gleichsam sein Leben; denn angenommen, der Krieger des Stammes heiße der schleichende Luchs, so bedeutet dieser Name ursprünglich, daß er auch die Wesenheit dieses Tieres angenommen hat. Seine ganze Ausbildung, seine Art, die Nahrung zu suchen, den Feind zu schädigen, Beute zu machen, alles das ist

¹ „Als der amerikanische Polarreisende Kane einst einen Indianer nach seinem Namen fragte, erhielt er die Antwort: ob er den Namen etwa stehlen wolle. Andree I 180, vgl. auch S. 302. Jene Völker wachsen eben von Jugend an in dem Glauben auf, daß ihnen ein Mißgeschick begegne, sobald sie ihren Namen nennen. Außerdem findet in bestimmten Gegenden von Nordamerika, z. B. bei den Pimaindianern, am sogenannten Namensfest tatsächlich ein solches Stehlen der Namen statt. Die Bewohner eines Dorfes mit kärglicher Ernte „fangen“ mittels eines Gesanges gewissermaßen die Namen der Bewohner eines Dorfes, das eine gute Ernte hatte; dann müssen die Namen durch eine Gabe zurückgekauft werden. Der Erlös soll offenbar einen teilweisen Ersatz für die schlechte Ernte bieten.“ Vgl. W. Schmidt, Die Bedeutung des Namens S. 45f. Das indische Kind erhielt in altvedischer Zeit außer dem Rufnamen einen Geheimnamen, den nur Vater und Mutter kannten. Vgl. Rh. M. LII (1897) 346, 1. Über den Namen als reale Macht s. auch Albrecht Dieterich, Eine Mithrasliturgie² (Leipzig u. Berlin 1910) S. 110 ff.; Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage (Königsberg 1901) S. 42f.

auf gewisse mit diesem Namen aufs engste zusammengehörige „Tugenden“ eingerichtet, und der Feind, der seinen Namen kennt, könnte ihm den glücklichen Erfolg seiner Unternehmungen abgraben, und leben die beiderseitigen Stämme überhaupt in Feindschaft, bei einem Scharmützel seine Kampfweise leicht parieren: kurz sein Name wäre wirkungslos geworden, er selbst preisgegeben. Wie hier überall das Wort wenigstens ursprünglich Sinn und Wesenheit, nicht bloße Bezeichnung nach einem x-beliebigen Tiere oder sonstigem Objekte ist, da wir in diesem selbst wieder die Verkörperung einer vom Menschen erkannten Idee zu sehen haben, so gilt umgekehrt das Objekt, nach dem benannt wird, als Träger eines bestimmten Geistes. Ein jedes Ding hat einen solchen Geist in sich, kann daher zum mächtigen Helfer des Menschen werden, wenn dieser es erfaßt, seinen Geist sich zu eigen macht. Diese hochbedeutsame Grundauffassung von den Dingen ist der mächtige Ansporn zu dem Siegeszuge des Menschen über die elementare Außenwelt gewesen, und der Blinddarm, den sie am Riesenleib der menschlichen Kultur hinterlassen hat, ist der Fetischismus.¹ Besonders lehrreich ist er, weil er uns zugleich die Achillesferse einer alten beachtenswerten Wahrheit zeigt, die durch Unverstand zum Aberwitz wurde. Planlos wählt der Primitive heute seinen Fetisch, ein Objekt, dessen Geist ihn schützen soll, aber noch lebt in ihm die Erinnerung, daß der Fetisch verkehrt gewählt, das Objekt wert-

¹ Das Wort rührt bekanntlich aus dem portugiesischen *feitico* „Zauber“ her. Der Fetischismus ist die Verehrung eines sinnlich wahrnehmbaren Objektes, dem man besondere wirksame und darum göttliche Kräfte beimißt, oder besser der in dem Objekte erkannten übernatürlichen Kraft. Übernatürlich ist hier alles, was neu in den natürlichen Lebenskreis der Primitive eintritt; jede, auch die kleinste kulturelle Errungenschaft, das uns unbedeutendste neue Ding geht schon über die Natur eines ganz primitiven Lebens hinaus und führt zur staunenden Vergrößerung seiner Bedeutung und zur Verehrung. Es ist klar, daß diese rohe und grobsinnliche Art der Verehrung am Eingange zur Religion und Menschwerdung gestanden hat. Sie an sich als eine Entartung höherer Religion aufzufassen, wie das wiederholt geschehen ist, ist durchaus unberechtigt. Wenn man als den Grundgedanken des Fetischismus das Suchen nach dem guten Geiste anerkennt, der sich in allem und jedem finden läßt, dann ist es selbst für hochstehende Religionen nichts Schimpfliches, mit dem Fetischismus

und nutzlos für ihn sein kann; denn er wirft den Fetisch schließlich ebenso leichtherzig wieder von sich, wie er ihn erwählt hat. Sein Objekt ist in den meisten Fällen auch wirklich nicht mehr wert als das, denn wo der Menscheng Geist nicht in das Wesen, in die Bedeutung des Objektes wahrhaft eingedrungen ist, ist dieses sinn- und zwecklos, und eine Menschheit, die, selbstgenügsam mit den ererbten Gütern, nicht weiterdenkt, weiß mit verständiger Lehre nichts anzufangen, öffnet nur nach.

Anders geartet ist das Wesen der Objekte in der philosophischen Auffassung, sind die wesentlichen Merkmale des Gattungsbegriffs. Wo das Objekt seit unvordenklichen Zeiten in Gebrauch ist, da war seine „Offenbarung“ erledigt und selbstverständlich, alltäglich geworden, seine Bedeutung verblaßt, kurz es hatte den neuen großen Herren Platz gemacht, die in fortgeschrittneren Kulturwelten den Vorsitz führen. Im Reiche des philosophischen Denkens erhält

Berührungspunkte zu haben. Mißverständlich ist darum auch das folgende von dem Theologen Aug. Baur (Über Fetischismus und Seelenkult, Prot. Kirchenzeit. 1886, Sp. 513. 515/6) gefällte Urteil: „Wenn man den Begriff in dieser Weise ausdehnt (d. h. auf die Verehrung toter Gegenstände überhaupt bezieht), dann ist es wahrlich keine Kunst, eine jede Religion zu einem Fetischdienst zu machen, man braucht nur das Kunststück zu begehen, daß man die sinnliche Entartung für ihr eigentliches Wesen nimmt. So wird man auch das Christentum Fetischismus nennen, wenn man einzig und allein an die Entartungen im Heiligen- und Reliquiendienst denkt, aber von dem reinen Ursprunge desselben nichts wissen will. So kann man auch die israelitische Religion unter den Fetischdienst rechnen, wenn man nur die grobe Veräußerlichung im Judentum im Auge hat.“ Dieser an sich richtige Gedanke tut indessen dem Fetischismus unrecht. Wollten wir seine Grundidee in unsere Zeit übertragen, so könnten wir auch in der Kornähre, der Kartoffel, der Wolle, dem Faden, der Seife usw. Fetische sehen, d. h. Inkorporationen eines dem Menschen heilsamen, nützlichen Geistes. Das ganze Kulturleben vollzieht sich unter Beihilfe solches tausendfältig sich offenbarenden guten Fetischeistes, dessen dankbare Anerkennung an sich noch nichts Verdammenswertes wäre, ist das doch alles von Gott geschaffen. Was am Fetischismus indessen abstößt, das ist seine Entartung, das Auflesen und Verehren von allerlei ohne Sinn und Verstand. Das erinnert freilich an die entarteten sinnlosen Glaubensbräuche jeder absterbenden Religion, aber diese Glaubensbräuche können darum doch einer ganz anderen Idee als der des Fetischismus entstammt sein.

es nunmehr seinen Platz an der Stelle, wohin es der Gattungsbegriff weist, und die Summe seiner Merkmale, durch die es sich von der Reihe der ihrer Natur nach ihm übergeordneten Objekte scheidet, macht fortan seine Wesenheit aus. So hat seine unmittelbare Bedeutung für den Menschen aufgehört, den Maßstab seiner Bewertung zu bilden¹, es wird ein geistiges Etwas, empfängt Licht und Leben allein von der obersten Einheit aus, die das Subjekt zwischen Geist und Materie als Bindeglied setzt.² Damit schließt denn unsere weitere Definition des Begriffs als eines Sinnbegriffs die engere der Logik in sich ein: der Begriff ist der Teil des Vorstellungsinhaltes, der vom Subjekt als das Wesen des Objektes erkannt wird; auch der wissenschaftliche Gattungsbegriff, in dem das Subjekt die Summe der unterscheidenden Merkmale als das Wesen des Objektes begreift, fällt hierunter.

Zwischen dem Begriff, wie wir ihn verstehen, und der üblichen Definition des Begriffs in der Logik besteht nach alledem ein Unterschied. Wenn in der Logik allgemein statt von der Teilvorstellung von der Einzelvorstellung, das heißt der Vorstellung eines ganzen für sich bestehenden Objektes ausgegangen und daher der Gattungsbegriff zum Element des Denkens gemacht wird, so wurzelt das in der Aufgabe dieser Disziplin, normative Denkgesetze aufzustellen. Ihr „Begriff“, der die Summe der wesentlichen Merkmale enthalten soll, ist ein Ideal oder besser eine Forderung, die an die Wissenschaft gerichtet wird. Sie besagt nicht, was der Begriff

¹ Stäken wir noch in der uralten primitiven Auffassung, dann müßten wir nach dem jetzigen Kriege etwa dem 42 cm-Mörser Tempel errichten und Hekatomben opfern; der minder beschränkte, in Gattungsbegriffen denkende Geist nimmt indessen dem einzelnen Objekte seine augenblickliche überragende Bedeutung. Die Heiligkeit dieses Krieges färbt nicht einmal auf die Erfinder der darin verwandten Wunderwerke der Kriegskunst ab, geschweige denn daß diese Dinge selbst etwas wie Verehrung empfangen.

² So erklärt Sigwart (Logik S. 354), daß die Ansicht, der Begriff eines Dinges enthalte die wesentlichen Merkmale, zur pantheistischen Konsequenz führe, daß aller Dinge Wesen nur eins sei und alle Unterschiede nur akzidentell, zuletzt nur in der subjektiven Vorstellungsweise gegründet seien. Nur der höchste Begriff drücke danach das eigentliche Wesen aus.

im nichtwissenschaftlichen vernünftigen Geistesleben ist, sondern was seine logisch richtige Definition enthalten soll, und entspricht nicht der Wirklichkeit, nicht der geschichtlichen Entwicklung des Geistes. Obschon weit davon entfernt, in den Begriffen der Vorzeit nur Illusionen zu erblicken, darf sich daher die Geschichtsforschung der Tatsache nicht verschließen, daß alle Begriffe auch subjektiver Art sind, daß sie das Wesen des Objektes nicht voll und ganz in sich begreifen, sondern durch das Fassungsvermögen des Menschen wie durch den stetigen Wandel des Vorstellungsinhaltes bedingt sind, so daß die jeweilig richtigen Begriffe ein und desselben Objektes in den einzelnen verschiedenen Kulturabschnitten heute und künftig wie vordem nicht dieselben sind, sondern nur eine Stufenleiter darstellen, die allmählich zur wahren Wesenheit des Objektes aufsteigt, ohne dieses doch ganz zu erreichen. Heute ist der Wal kein Fisch mehr, obschon er äußerlich betrachtet alle wesentlichen Merkmale des Fisches aufweist, und wir wissen nicht, was er morgen sein wird, wenn eine tiefere Einsicht in das Wesen des organischen Lebens eine Neueinteilung des Tierreiches bringen sollte.

Andererseits stimmt, wie wir sahen, die logische Begriffsdefinition zu den Tatsachen der Geistesgeschichte insofern, als nach ihr der Begriff das „Wesen des Objektes“ enthalten soll. Dieses braucht aber auch nicht einmal eines der Hauptmerkmale der Erscheinungsform des Objektes an sich zu enthalten. Eine Sache oder ein Ding begreifen ist völlig verschieden von der bloßen Fähigkeit, eine gewisse Gattung oder Art von Objekten immer wieder zu erkennen oder aufzufinden. Dies ist ein durch Gewohnheit erworbenes rein sinnliches Vermögen und fügt der sinnlichen Vorstellung keinerlei intellektuell-geistige Qualität bei. Denn das Begreifen der Außenwelt beruht darauf, daß der Wert, die Bedeutung oder das Verhältnis der Einzelercheinung mit Bezug auf ein anderes, auf das Subjekt oder auf eine andere Erscheinung erkannt und dadurch die zusammenhanglosen Bewußtseins-elemente in eine bewußte innere Verknüpfung und Ordnung gebracht werden, über welche ihre Wertung nach den Zwecken des Subjekts entscheidet. Je egoistischer diese

Zwecke sind, desto leichter ist es möglich, daß der selbstische Zweck des Subjektes als das Wesen des Objektes angesehen und sinnliche Merkmale des Objektes an sich als nebensächlich ausgeschaltet werden. Daher ist die psychologisch begründete Definition des Begriffs, wonach dieser eine repräsentative Vorstellung ist, vom Standpunkt der Geistesgeschichte abzuweisen. Wo das Wort eine solche Vorstellung bezeichnen würde, wäre es tatsächlich begriffsleer und unterschiede sich vom bezeichnenden tierischen Naturlaut, abgesehen von der Artikulation, nur noch dadurch, daß es nicht unmittelbar durch die Empfindung erpreßt zu sein braucht. Ein solcher Gebrauch des Wortes ist aber beim normalen Menschen nicht anzutreffen. Allenthalben steht die Rede im Dienste von bewußten subjektiven Zwecken, fügt das Wort in der Rede der betreffenden Vorstellung des Objektes eine subjektive Zweckbestimmung bei. Vorstellung und Begriff stehen demnach in einem ähnlichen Verhältnis wie etwa Wortart und Satzteil. Die Vorstellung kann wohl an sich existieren, der Begriff aber immer nur als Teil eines ganzen von Zwecken getragenen Bewußtseinsinhaltes und zwar als ein Wesentliches, das an dem vorgestellten Objekt erfaßt und zu dem übrigen Bewußtseinsinhalt in Beziehung gesetzt ist. So ist in dem vom Ich erkannten Wesen des Objektes zugleich mit dessen Sinn dem Menschen ein Mittel zur Selbstbestimmung nach seinen subjektiven Zwecken gegeben. Ein Hauptmerkmal des Begriffs ist also, daß durch ihn der Intellekt bereits teleologisch bestimmt ist, daß der Intellekt vermöge des Begriffs bereits auf den Sinn der Erscheinung und damit des Lebens dringt, mag dieser Sinn auch zunächst noch ganz innerhalb der niedersten egoistischen Interessen liegen.

Die Tatsache, daß es auch Gattungsbegriffe gibt, widerspricht dem nicht. Die Vorstellungen von einer gewissen Gattung von Objekten sind wesentlich verschieden vom Gattungsbegriff. Jene sind rein sinnliche Produkte, dieser ein geistiges. Er entsteht erst durch die logische Definition und entspringt wie sie dem höchsten intellektuellen Zwecke des Menschen, seinem Streben nach Erkenntnis durch Klärung und Berichtigung seines Bewußtseinsinhaltes. Wie

der subjektive Sinnbegriff gibt dieser gewollt objektive Sinnbegriff gegenüber der bloßen sinnlichen Vorstellung des Objektes etwas Neues, indem er die Summe der unterscheidenden Merkmale einer Gruppe von Objekten als deren Wesen oder eindeutigen Sinn in sich begreift. Von dem definierten Begriffe eines Objektes aus läßt sich dessen Erscheinungsform in den meisten Fällen kaum und zum mindesten nicht richtig bildlich darstellen, wenn das Objekt nicht bereits durch die Anschauung bekannt ist, und ebensowenig existiert im Bewußtsein tatsächlich eine repräsentative Vorstellung (Gemeinvorstellung), die nur benannt zu werden brauchte, um einen Gattungsbegriff zu ergeben. Mit der bloßen Bezeichnung eines zu einer Gattung gehörigen Objektes ist daher noch kein Gattungsbegriff gegeben. Wie die Benennung ursprünglich als Träger eines subjektiven Sinnbegriffs entsteht, so bleibt das, was vom Objekte begriffen wird, dauernd irgendeine subjektive Vorstellungsdominante, bis das Streben nach objektiver Erkenntnis zur Bildung des Gattungsbegriffs führt. Durch den Verlust oder das Herabsinken der an die Vorstellungsdominanten geknüpften Werte eines Objektes wird nicht eigentlich der Gattungsbegriff geschaffen, wohl aber der Weg zu objektiverer Auffassung gebahnt und das Bewußtsein zur Schöpfung des Gattungsbegriffs disponiert. Umgekehrt tritt damit auch nicht ein Entwicklungsstadium ein, in dem der Mensch nur sinnlos die Objekte bezeichnet und sich mit dem Vermögen begnügt, durch sinnliche Wahrnehmung Objekte gleicher Gattung aufzufinden. Eine derartige Geistesverfassung läge unterhalb alles Begreifens, geschweige denn daß hier ein Besitz von Gattungsbegriffen anzunehmen wäre. Denn ein bloßes Bezeichnen der Objekte und ein stumpfer, völlig gedankenloser Gebrauch der Objekte, wobei der Mensch entweder in den ausgetretenen Bahnen der Tradition oder außerhalb dieser verwildert dahinglebt, würde den Menschen trotz des widersprechenden Scheins zur unvernünftigen Kreatur stempeln, der ihr überkommenes Menschentum lediglich als eine äußere starre Kruste anhaftete. In der mythischen Anschauung wird denn auch eine entsprechende Konsequenz

aus solcher Entspannung der Sinnbegriffe gezogen. Hier ist mit dem Worte Mensch noch nicht der objektive Gattungsbegriff, sondern nur ein subjektiver Sinnbegriff verbunden, der eine bestimmte geistige und sittliche Höhe als wesentlich und entscheidend in sich begreift, und demnach alles, was auf zwei Beinen geht und Worte im Munde führt, ohne jedoch dem sinnbegrifflichen Ideal zu entsprechen, von dem Prädikat Mensch ausschließt. In Wirklichkeit freilich führt die Entspannung der alten überwertigen Sinnbegriffe nicht zu einer so hochgradigen Entgeistigung und Verwilderung des Menschen. Denn schließlich bleibt die Bezeichnung des Objektes immer noch Trägerin subjektiv sinnbegrifflicher Geisteselemente, werden die Vorstellungen in das Bewußtsein, die Objekte in das reale Leben nach wie vor eingegliedert nach den Zwecken des Menschen. Nur das Verhältnis und damit das Verhalten des Menschen zu den Objekten hat sich gewandelt. Machte er vorher sich selbst zum Diener der Objekte, weil sie ihm lebendige Inkorporationen höherer Zwecke waren, so werden sie hernach aus seinen Herren zu seinen Dienern. Die geheimen Kräfte der Natur, deren Offenbarungen ihn einst erhoben und zugleich bedrückten, sind dem glücklichen Besitzer ihrer Kenntnis schließlich gefügige Werkzeuge; sein Blick wird ihnen gegenüber freier und objektiver, indem ihre Sinnbegriffe die Überwertigkeit einbüßen. Zum Gattungsbegriff ist der Mensch damit noch nicht gelangt. Der „wissenschaftliche“ Gattungsbegriff mit seiner Summe der unterscheidenden Merkmale des Objekts ist etwas sehr Hohes, seine Bildung verhältnismäßig spät; sogenannte Gattungsvorstellungen dagegen besaß der Mensch von jeher, sie sind nichts, das erst zu begreifen gewesen wäre.

e) Hypothetisches zur Entstehung von Urbegriffen und primären Worten.

§ 30. Was der Mensch von oder an einem Objekte ergriffen oder erfaßt hat, so daß er dieses, seinen Wert oder seine Bedeutung kennt, das ist des Menschen Begriff von dem Objekte. Daraus folgt nicht nur die Verschiedenheit unserer Definition des Begriffs von

der in der Logik üblichen, auch die Entstehung des Begriffs müssen wir danach anders beurteilen. Nicht die Summe der Merkmale eines Objektes macht das Wesen des Begriffs aus, es genügt schon eine besondere markante Teilvorstellung, um ein Objekt erfahrungsgemäß zu erkennen, ihm eine Bedeutung, eine Wesenheit beizulegen.

Daher entsteht denn auch in der Erfahrung der Begriff nicht durch Abstraktion von den ungleichartigen Vorstellungselementen und Reflexion auf die gleichartigen, wie die Logik lehrt. Um etwas sinnlich zu erkennen, genügt oft genug schon ein kleiner auffallender Nebenzug des Objektes, der auffallende Gang eines Menschen, der Gesang eines Vogels u. dgl., ohne daß dies auch nur eines der wesentlichen Merkmale des heutigen Gattungsbegriffes ist. So können wir eine Vorstellung von der Technik eines Malers bereits dadurch bekommen, daß wir einen besonders markanten Zug seiner Bilder in uns aufnehmen, an dessen Hand wir seine Erzeugnisse sofort von jedem anderen unterscheiden und also zu erkennen vermögen. Ja, auf Grund solcher Teilvorstellungen kann sich der Mensch einen Begriff von einem Objekte bilden, ohne daß er dieses eigentlich selbst gesehen, also ein Bild von ihm im Bewußtsein trägt. Er kann einen deutlichen Begriff von der Furchtbarkeit des Löwen, seiner alles bezwingenden Gewalt besitzen, ohne daß er sich je die verhängnisvolle Muße genommen hat, von dem Könige der Tiere ein Bild in sich aufzunehmen. Unserer Logik widerspricht der *pars pro toto*, für die Vorzeit aber ist er mehr als eine bloße Redefigur, hat er erkenntnistheoretische Bedeutung. Ist eine Teilvorstellung in dem Bewußtsein des Subjektes lebendig geworden, dann führt sie ihn, wie den Hund die Witterung, mit unfehlbarer Sicherheit immer wieder zur Erkenntnis des Vorstellungsobjektes, ist ihm mit der einen Dominante eine ganze Gruppe von Objekten gegeben.¹ Daher bedarf

¹ Sigwart, Logik S. 321: „Die ganze Lehre von der Begriffsbildung durch Vergleichung und Abstraktion hat nur dann einen Sinn, wenn, wie es häufig geschieht, die Aufgabe vorliegt, das Gemeinschaftliche der tatsächlich durch den allgemeinen Sprachgebrauch mit demselben Worte bezeichneten Dinge anzugeben, um daraus die faktische Bedeutung des Wortes sich deutlich zu

es weder einer Abstraktion der ungleichartigen Elemente noch einer Reflexion auf die gleichartigen, um das gleiche Objekt immer wieder zu erkennen, die Dominanten seines Bewußtseins oder die Marken des Vorstellungsinhaltes entstehen vielmehr unmittelbar durch die Sinneseindrücke in seinem Bewußtsein. Was in der Logik von der Entstehung des Begriffs gesagt und von der heutigen Psychologie noch gemeinhin übernommen wird, das gilt demnach nicht von dieser, sondern nur von der wissenschaftlichen Definition des Begriffs. Dazu bedarf es denn freilich der Abstraktion und Reflexion, wie sie auch Kant fordert.

Nun ist es klar, das bloße Erkennen eines Objektes als das gesuchte oder gewünschte ist noch kein Begreifen des Objektes selbst, die diese Erkenntnis vermittelnde Vorstellungsdominante noch kein Begriff, das Ganze nur eine psychologische Vorstufe der Begriffsbildung. Zum Begriff wird die Dominante erst dann, wenn sie selbst als das Wesen des Objektes vom Subjekt erkannt ist, und diese Erkenntnis ist unzertrennlich von dem Anlaß der Benennung. Wie neue Worte sekundär, das heißt aus anderen durch dialektische Differenzierung und Wortverschmelzung und ebenso neue Begriffe durch Übertragung und kulturellen Wandel entstehen können, das ist im Vorhergehenden berührt worden. Ungleich schwieriger ist die Frage nach der Entstehung von primären Worten und Urbegriffen, das heißt von solchen, die nicht auf andere Worte und Begriffe zurückgehen. Aber eine richtige Anschauung vom „Begriff“ wird auch auf diese allerdunkelsten Vorgänge der Geschichte Licht werfen können. Freilich werden zunächst nur Hypothesen und kühne Konstruktionen den Abgrund zu überbrücken vermögen, der uns von den Anfängen der Menschheitsgeschichte trennt. An Versuchen dazu hat es nicht gefehlt und an *Criticis*, die sich darüber lustig machten, nicht minder; aber mag auch mancher über solche Bemühungen spotten, entbehren kann man sie nicht. Darum wagen auch wir hier einige Vermutungen über die Möglichkeit solcher ersten Wort- und Be-

machen.“ Mein unabhängig von Sigwart eingeschlagener Weg läuft demnach in mancher Hinsicht mit dem seinen parallel.

griffsbildungen vorzutragen, weniger in der Absicht, damit zu beweisen, als um die Grundanschauungen, aus denen dieses Werk geflossen ist, in ihren letzten Konsequenzen aufzuzeigen.

Ein tierähnlicher Mensch mit gewissen tierischen Naturlauten bilde Ausgangspunkt und Grundlage für die folgende Betrachtung. Wir setzen nun beispielsweise voraus, daß ein solcher Mensch, der *homo alalus*, wie man ihn genannt hat, bei dem Herannahen eines gefährlichen Raubtieres, sagen wir des Löwen, einen bestimmten Schrei ausstieß, der, unwillkürlich durch die Gefahr selbst erpreßt, zugleich ein Warnungsruf für alle war, die ihn hörten. Die Nähe des Löwen, der Schrei, die Flucht sind hierbei voneinander unzertrennliche, durchaus natürliche Erscheinungen. Wären nun, wie man gemeint hat, unwillkürliche Äußerungen und geistige Erregungen die alleinigen Erfordernisse für die Entstehung eines Wortes, so wäre dieser Laut bereits ein Wort zu nennen; denn er ist einmal keine willkürliche Erfindung, und dann wird er allgemein verstanden, da der Vorgang, den er ankündigt, auf einen Brennpunkt des Interesses, den Selbsterhaltungstrieb, stößt. Trotzdem kann dieser Laut nicht die Bedeutung eines Wortes oder gar Begriffes haben, eben des durchaus natürlichen, also nicht kulturellen Zusammenhangs wegen, in dem Laut und bewegende Ursache hier stehen. Dieser Laut mit seiner Folgeerscheinung, der Flucht, ist so natürlich und selbstverständlich wie das Heulen des Windes oder das Gurgeln eines Strudels. Zum Worte aber gehört, daß der Laut von dem ursprünglichen Anlaß, von der objektiven Erscheinung gelöst, also frei wird. Das kann hier beispielsweise eintreten, wenn ein Urmensch, von seinesgleichen bedrängt, in Todesängsten den selbigen Laut ausstößt, der bis dahin nie etwas anderes als Gefahr von außen durch einen gemeinsamen Feind ankündigte. Und nun die Wirkung! Der eben Bedrohte sieht seine Peiniger in jäher Flucht davonstürzen, der Laut, den die ganz ähnliche Todesgefahr ihm auspreßte und den die anderen notgedrungen mißverstehen müssen, wird ihm, dem Individuum zur Offenbarung. Jene rennen vor dem Löwen, der doch nicht da ist, der Löwe aber hat ihn, wenn auch aus der Ferne, be-

freit, er selbst hat Löwe gespielt. Das mag dem Bewußtsein im einzelnen noch nicht klar sein, aber die ungeheure und ungeahnte Macht des Lautes drängt sich hier von selbst auf. Die Probe aufs Exempel kann immer nur erneute Beweise liefern. Der bloße Laut, so angewandt, ist damit ein Faktor des menschlichen Lebens geworden, der unberechenbare Folgen nach sich ziehen kann für den einzelnen wie für die Sippe, der er angehört. Der engere Geschlechtsverband, von der panikwirkenden Macht dieses Lautes überführt, kann ihn im Kampfe gegen feindliche Stämme anwenden (das Kriegsgeheul könnte sich später als Nachahmung des tierischen Gebrülls angeschlossen haben), er stellt sich unter das Zeichen des Löwen, verdankt diesem seine Erfolge und entwickelt unter dem Schutze seiner Majestät kriegerische Tugenden. Zwar bricht der König der Tiere auch unter sie wie vordem; aber das Verhältnis zwischen ihm und dem Stamme ist doch ein anderes geworden: dem Mächtigen gebührt eine Beute; der Gewinn, den die Erkenntnis seines Wesens gebracht hat, überwiegt bei weitem das gelegentliche Opfer.

Für die Entstehung von Wort und Begriff ist dieses Beispiel, auch wenn es an und für sich nur den Wert einer gewissen Wahrscheinlichkeitsrechnung besitzt, typisch und lehrreich. Danach charakterisiert sich das erste primäre Wort bereits als eine mehr oder minder bewußte Metapher.¹ Durch Übertragung des Naturlautes auf eine andere, wenn auch für das Subjekt verzweifelt ähnliche Situation, ist der Naturlaut, der vordem eine bloße Warnung vor dem Löwen enthielt, wirklich zu einem Worte geworden. Denn gerade dadurch, daß er von der natürlichen ihn erregenden Ursache befreit wurde, hat er deren Macht offenbart und kann nun „willkürlich“ gebraucht werden, um die gewünschte Wirkung hervorzurufen.² Ein

¹ Die Metapher gilt uns trotz vielen entgegengesetzten Anschauungen nur als Übertragung eines Lautzeichens, durch welche deren Sinn erweitert oder verschoben wird. Das primäre Wort ist seiner Entstehung zufolge metaphorisch oder allegorisch.

² Auch Interjektionen sind nur insofern Worte, als sie nicht mehr lediglich mit der den Affekt laut erpressenden Ursache in natürlichem Zusammenhange stehen, sondern als Träger des Affekts erkannt und fixiert sind. Wer

Wort ist dieser Laut oder diese Reihe von Lauten, selbst wenn das Wortgebilde zunächst noch durchaus unartikuliert, mit den heutigen Mitteln der Phonetik kaum wiederzugeben wäre; zum artikulierten Worte mit sprachlichem Sinn schleift es sich überdies um so mehr ab, je häufiger dieses Lautgebilde nicht mehr möglichste Naturtreue zur Erzielung der gewünschten Wirkung verlangt, sondern nur zur Bezeichnung der Sache verwandt wird, was Mäßigung des Tones und gegebenenfalls auch Kürzung zur Folge haben muß. Mit diesem Worte verbindet sich nun zweifellos genau so, wie vordem mit dem Laute, die Vorstellung des Löwen. Seine Wirkung aber beweist mehr. Wie wir wissen, gilt das Wort in alter Zeit nicht als bloße Bezeichnung des Objektes, es ist mit diesem geradezu eins. Für diese merkwürdige Auffassung zeigt uns unser Beispiel deutlich den Grund. Auch ohne die Anwesenheit des Löwen wirkt sein Name auf alle Uneingeweihten genau so, als wäre er selbst zugegen. Das Wort ist also nicht leerer Schall, es ist der Löwe selbst; so lebendig, so ganz eins sind jetzt Name und Vorstellung wie vordem Laut und Überfall des Löwen.

Dabei ist freilich diese „Vorstellung“ alles eher als geeignet, eine gute Grundlage für einen Gattungsbegriff zu bilden. Wie schon erwähnt, dürfte der furchtsame flüchtende Urmensch sich kaum die Zeit genommen haben, das Wesen genau zu betrachten, über dessen Furchtbarkeit der Todesschrei des ereilten Opfers, die Flucht der anderen keinen Zweifel aufkommen ließen. Diese Furchtbarkeit und die Macht, die dadurch der Löwe über die Tierwelt wie über die Menschen ausübt, lebt im Bewußtsein des Urmenschen als die Dominante seines Vorstellungsinhaltes. Intuitiv erkennt er nunmehr diese Dominante als das Wesen des Löwen und durch die Erkenntnis seiner Vorstellungsdominante wird der Naturlaut zum Wort, die

im plötzlichen Schmerzgefühl aufschreit, spricht damit noch kein Wort, wohl aber, wer diesen selben Schmerzenslaut ohne zwingende physische Ursache gebraucht, wer ihn schriftlich fixiert oder in die mündliche Erzählung einficht; denn dieser handelt in dem Bewußtsein, daß der von ihm gebrauchte Laut ein Träger des Affektes, der Affekt dessen Wesen ist, während jener unbewußt und wider Willen dem natürlichen Zwange gehorcht.

bloße Vorstellungsdominante zum Begriff, der daher nur ein Sinnbegriff, unmöglich aber ein Gattungsbegriff sein kann. Infolge der abstrakten Natur¹ des also geklärten Vorstellungsinhaltes, der Macht, Kraft, Furchtbarkeit in sich begreift und doch auch wieder noch nicht von seinem konkreten Träger getrennt ist, kann jetzt jeder Löwe sein, der dessen Wesen besitzt, der einzelne Krieger wie der ganze Stamm und besonders der mächtigste von allen Kriegern, der König, zu dessen Attributen noch in einem so kultivierten Lande, wie es das alte Ägypten ist, der Löwenschwanz gehört, ein Attribut, vergleichbar etwa dem Talare eines Priesters oder dem Zepter unserer Kaiser und Könige. Damit greift die Metapher um sich, gewinnt der Sinnbegriff eine neue objektive Außenwelt genau so wie der

¹ Lazarus Geiger in „Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft“ I 1868, II 1872 (aus dem Nachlaß) geht ebenso auf abstrakte Begriffe zurück, wie er auch auf dem Wege der Begriffsgeschichte zur Erkenntnis des Ursprungs der Sprache zu gelangen sucht. Seine an sich richtige Idee schlägt indessen fehl sowohl wegen seiner irrigen Annahme, daß Laut und Gedanke voneinander unabhängig seien, als auch infolge der damit zusammenhängenden irrigen Auffassung des Begriffs. Mit dem Gattungsbegriff ist eben nicht durchzukommen; abstrakte Begriffe, die nicht zugleich konkret wie die Sinnbegriffe sind, sind für den *homo alalus* undenkbar. Im Gegensatz zu Lazarus, Tylor u. a. bemerkt daher Borinski S. 35: „Wir können uns nicht denken, daß er (der Urmensch) nach abstrakter Überlegung seine ersten Lautbezeichnungen für seine Wahrnehmungen nach festen, begrenzten Begriffen bestimmt. Sondern ganz konkret, verworren und vielumfassend wie seine ersten unbestimmten Anschauungen werden auch seine ersten Bezeichnungen gewesen sein. Als das allumfassende konkrete, freilich noch ganz unbestimmte Prinzip hierfür erscheint uns die Beziehung der Dinge auf das eigene Ich, das Hineintragen des Ich in alle Dinge.“ Durch die psychologische Wendung wird diese Theorie, der sogenannte Nativismus, freilich unannehmbar. Unsere Anschauung stellt etwa die mittlere Linie zwischen den beiden genannten Richtungen dar. Der Sinnbegriff ist konkret und abstrakt zugleich, er ist organisch aus dem Bewußtsein des Menschen entstanden, wie das Wort aus dem gewohnten Laut, und er kann auf vieles übertragen oder angewendet werden, ohne dabei verworren zu sein. Das Ich spielt bei der Entstehung des Begriffs seine Rolle, aber nur so weit, als in dem Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt der Maßstab der Beurteilung für dieses gegeben ist. Der Begriff beruht also vor allem auf sinnlicher Anschauung. Vgl. auch Usener, Rhein. Mus. 53, 329 (Kl. Schriften IV 260): „Auch die Gebilde der religiösen Vorstellungen sind lange Zeit lediglich durch Sinneseindrücke hervorgerufen . . .“

Sinnbegriff des Baumes, das Wohnen, und scheidet sich dadurch von dem genuinen Objekt (Vorstellungsobjekt). Mag nun auch das Geheimnis unseres hypothetischen Löwenstammes nicht lange Geheimnis geblieben, der Unterschied zwischen dem Löwen selbst und dem Löwenmenschen früher oder später entdeckt worden sein und der Löwe mit der fortschreitenden Kultur an Furchtbarkeit und Bedeutung eingebüßt haben, so daß er selbst zum Jagdtier wurde, so bleibt doch der Sinnbegriff nichtsdestoweniger mit den kulturellen Werten, die seine Erkenntnis geschaffen, bestehen, und die Erinnerung daran haftet bis in die spätesten Zeiten.¹

So steht an der Schwelle des Menschentums die intuitive Erkenntnis von der wunderbaren Macht solcher Laute, die mit vitalen Interessen des Urmenschen von Anfang an auf das innigste verknüpft und darum allgemein und eindeutig verständlich waren. Möglichkeiten, theoretisch von solchen sprachlich nicht fixierbaren, aber begrifflich verständlichen Naturlauten auszugehen und zu mythologisch wichtigen Begriffen zu gelangen, bieten sich verhältnismäßig leicht von selbst dar. So ließe sich eine derartige Entwicklung konstruieren, indem man von dem Schmatzen des essenden Naturmenschen ausgeht. Die mit dem Essen verbundenen Schnalzlaute können Hungrige anlocken, sie bleiben indessen wesen- und bedeutungslos, solange sie eben nichts anderes als Begleiterscheinung des Essens sind. Zur Metapher und zum Worte werden diese Schnalzlaute jedoch in dem Augenblicke, da ein Urmensch es sich einfallen ließe, durch sie und entsprechende Gebärden anzuzeigen, daß er etwas zu essen haben will, daß es ihm an Nahrung fehlt. So angewendet, ge-

¹ Der König wird auch als Löwe mit Falkenkopf dargestellt, so z. B. Sesostris III. Vgl. Eduard Meyer I 2 S. 262 und besonders auch I 2 S. 142: „Der König ist die Inkarnation des Horus und zugleich des Horus und Seth, er wird gesäugt von der löwenköpfigen Sechemet und ist selbst ein Löwe, der die Völker mit seinen Tatzen niederschlägt. Daher trägt er den Löwenschwanz“ (dargestellt in den Reliefs von Newosserrêc — Dynastie 5; der Ursprung ist nach Meyer viel älter). Der Vergleich des Helden mit dem Löwen findet sich übrigens sehr häufig, so auch im Babylonischen; vgl. z. B. das Gilgamesch-Epos VIII B 20 und öfter, bei Ungnad-Greßmann S. 38.

winnt der Laut eine abstrakte Bedeutung, bezeichnet er das Wesen und die Bedeutung der Nahrung, die Not des Hungers, das Glück der Besitzenden. Die bloße Klang- und Tonfärbung, mit der er hervor-gebracht wird, reicht im Verein mit der Situation völlig dazu aus, die doppelte abstrakte Bedeutung streng gesondert zu fixieren und nach beiden Richtungen hin sich verständlich zu machen, sei es, daß einer dem anderen von gefundener Nahrung dadurch in freudig erregter Weise Mitteilung macht und ihn an die Fundstätte führt, sei es, daß er im Klage-ton mit dem gleichen Laut seine Notlage, seinen Mangel ansagt. Wie auf solche Weise der zum Klage-ton gestimmte Schnal-laut zum Ausdruck der Not, so kann derselbe in gehobener Ton-lage zum Ausdruck des Heils, der Errettung vom Hunger werden, d. h. das Wort, das ursprünglich aufs engste mit der Nahrung zu-sammenhängt, ließ sich auch weiter übertragen. Es kann beispiels-weise zum Ehrennamen für den Führer des Stammes werden, der die Seinen zu neuen Nahrungsquellen geführt hat, denn durch seine Umsicht ist er selbst zu einem Brot des Lebens für die Seinen ge-worden. Ja, im Mythos gibt es Beispiele dafür, daß solches Himmels-brot der Rettung, solch Manna in der Hungersnot der Wüste selbst das Kind, die Jugend und eine neue Zeit bedeuten kann, von der Rettung und Heil erwartet werden.¹ Die Bedeutung der hier postu-

¹ Ein frisches Brot kann so beispielsweise die verwünschte Nixe oder Jungfrau erlösen. Veckenstedt, Wend. Sagen S. 253 heißt es: „Als ein Knabe um Mittag auf einer grünen Wiese in der Nähe eines tiefen Sees zwei Ochsen hütete, tauchte plötzlich eine sehr schöne verwünschte Jungfrau auf, die ihm freundlich zurief: ‘Eile schnell, lieber Knabe, und hole mir beim Bäcker ein frisches Brot!’ Der Knabe eilte schnell zum Bäcker, kehrte aber gemächlich zurück, so daß bei seiner Ankunft die Stunde der Seejungfrau vorüber war, die nun noch hundert Jahre im See verweilen mußte.“ An Stelle des Brotes wird auch ein Kind als Mittel der Erlösung bezeichnet. Daß es sich hier um Erlösung aus den Wassern des Todes oder aus der Versunkenheit der Vergänglichkeit handelt, zeigt ein Vergleich mit einer Episode des Gilgamesch-Epos, in der Gilgamesch über das Wasser des Todes zieht, um das ewige Leben zu erringen und dabei ein frisches Brot bzw. sieben Brote erhält, an denen die einzelnen Stadien des Brotbackens veranschaulicht sind. Die über-tragene Bedeutung des Brotes ist aus der Bibel hinreichend bekannt; vgl. beispielsweise Jes. 53, 9. 10 (Kautzsch), wo Jahwe spricht: „Wenn du austust

lierten ursprünglichen Sinnbegriffe ergibt sich weiterhin auch durch die Leichtigkeit, mit der durch die Kombination so beschaffener Worte sich Sätze bilden lassen. Denken wir uns den zuerst angenommenen Sinnbegriff für den Löwen mit dem zuletzt erwähnten Wort zusammengestellt, so erhielten wir einen Satz, durch den der Löwe als die Nahrung des Stammes gekennzeichnet wird, was nur bedeuten kann, daß der Löwenstamm durch räuberischen Überfall seinen Unterhalt gewinnt. Die Aussprechung dieses Satzes könnte also eine Ehrung, aber auch eine Aufforderung an die Stammesgenossen zum Überfall enthalten, was jeweilig aus Situation und Betonung unzweideutig hervorgehen würde. Umgekehrt könnte derselbe Satz, wenn das Wort für Brot im Klage-ton gesprochen wird, im Munde der Überfallenen deren Notlage und die Urheber ihrer Bedrängnis, den Löwenstamm nicht minder deutlich kennzeichnen, während wir ohne genaue Kenntnis der Situation und der alten Sinnbegriffe mit zwei solchen aneinandergereihten Worten wie Löwe, Brot nicht das mindeste anfangen könnten.

Kap. VII. Zum Verhältnis von Geisteskultur, Mythos und Religion.

a) Das mythische Denken.

§ 31. In den von uns gewählten Beispielen für die Entstehung von Wort und Begriff spielt der Affekt eine nicht unerhebliche Rolle, und wer sich die altgewohnte psychologische Auffassung zu eigen gemacht hat, daß Furcht die Wurzel aller mythischen Vorstellungen sei, der könnte in unserer hypothetischen Entstehungsgeschichte des Löwenbegriffs eine Bestätigung dafür erblicken. Indessen nicht die

aus deiner Mitte die Knechtung, das Fingerweisen und Unheilreden und spendest den Hungrigen dein Brot und die gebeugte Seele satt machst, dann wird im Dunkeln dein Licht strahlen usw.“ In anderen Handschriften steht dafür: „und spendest den Hungrigen deine Seele.“ Diese wenigen Hinweise mögen veranschaulichen, in welchem Sinne obige Bemerkung zu verstehen ist. Unsere Auffassung hier ausführlich zu begründen und zu belegen, entspräche nicht dem Zwecke der Arbeit, die nur allgemeine Grundlinien vorderhand skizzieren soll.

Furcht hat hier den Sinnbegriff geschaffen, und das gleiche gilt von der Freude über die entdeckte Nahrung oder dem physischen Schmerz des Hungers. Diese Affekte wirken sich in entsprechenden Handlungen aus, die Furcht in der blöden Flucht, die Freude etwa in einem Freudenschrei und dem Herfallen über die gefundene Nahrung, der Schmerz in dem Suchen nach der Nahrung, und wenn der Hungernde Essende sieht, in dem Herandrängen an diese. Nirgends jedoch führt das bloße Fühlen zum Worte. In Gegenwart der mit dem Naturlaute verbundenen objektiven Erscheinung bedarf es „des Wortes“ nicht, wohl aber in der Abwesenheit, und um da den Naturlaut und die entsprechenden Gebärden, obschon vom Objekt gelöst, als Zeichen oder Hinweis auf dieses zum ersten Male anzuwenden, muß auch der Urmensch bereits das Vermögen besitzen haben, diesen Naturlaut, den er augenblicklich nicht hört, und das Objekt, das nicht vorhanden ist, sowie dessen Wirkung oder Bedeutung innerlich aufeinander zu beziehen. Das heißt mit anderen Worten: er bedurfte der Intuition. Obschon nun die abstrakte Natur der ersten Wörter darin besteht, daß sie das Verhältnis des Subjekts zum objektiven Inhalt des Begriffs und also zugleich einen Trieb oder Affekt des Menschen ausdrückten, macht das Wort, wie gar nicht anders zu erwarten ist, den Menschen in Wahrheit von Trieb und Affekt frei. Wer durch Laute die Gegenwart des Löwen vorzuspiegeln verstand, war selbst frei von Furcht, und wer jenes Zauberwortes mächtig war, durch das man Nahrung erhalten konnte, brauchte nicht erst auf den Hunger zu warten, um von seiner Zauberkunst Gebrauch zu machen.

Der Affekt hat demnach an der Begriffsbildung nur insofern einen Anteil, als er die treibende Kraft darstellt, die das Räderwerk der Kultur in Gang setzt.¹ Nur unter psychischem Hochdruck ent-

¹ Die Bedeutung des Affekts für die Begriffsbildung ließe sich etwa mit jener vergleichen, die der rohen Triebkraft einer Fabrikanlage für deren Fabrikate zukommt. Freilich schöpft auch die feinste und höchste Leistung der Technik zuletzt aus dieser treibenden Kraft, aber diese ist alles andere als eine Erklärung für jene.

stehen die ersten Sinnbegriffe, aus Spiel und Tanz ist, wie manche dennoch glauben, die menschliche Kultur sicher nicht hervorgegangen. Daher ist auch die Bedeutung, die gerade für die Erklärung des Anthropomorphismus dem Affekt beigemessen wird, nicht vorhanden. Freilich ist der Löwe, den der Mensch fürchtet, für ihn der Inbegriff der Furchtbarkeit, die Nahrung, die ihn erhält und die er darum liebt, der Inbegriff des Guten, der Wohltat, des Heils. Darum macht aber seine Furcht wie seine Liebe das Objekt nicht zur Person, wirkt der Affekt nicht dahin, daß sein Ich dem Objekt Geschlecht und menschliche Züge leiht. Zunächst ist das Verhältnis vielmehr gerade umgekehrt. Er selbst nimmt Name und Züge der Objekte an, indem er in die Ideale hineinzuwachsen strebt, die er im Sinnbegriff sich von jenen gebildet hat. So entsteht zuerst vielfach ein Theriomorphismus, wie er im Totemismus klar zutage liegt. Und von Anthropomorphismus ist überhaupt nicht zu reden, ehe nicht die ungeheuer wichtige Entdeckung des Wertes der Geschlechter hinzugetreten ist. Infolge dieser wichtigen Erkenntnis scheidet sich erst wie Mann und Weib so Mannestugend und Weibestugend, was wieder zu einer entsprechenden Scheidung der diese Tugenden sinnbildlich verkörpernden Außendinge und der Einführung des Geschlechtes als eines Wertmessers in das an sich geschlechtslose Objekt führen kann¹ (vgl. S. 28 Anm.).

Daß sich Wort und Begriffsbildung, wie sie in unseren Beispielen veranschaulicht sind, nicht auf die psychologischen Denkprozesse der Apperzeption und Ideenassoziation gründen lassen, folgt übrigens auch daraus, daß die Apperzeption gerade im Gegensatz zu der Art, wie hier die Entstehung des Begriffes geschildert ist, die Gegenwart der objektiven Erscheinung oder des äußeren Vorganges fordert, aus dem die Vorstellung rührt. Auch eine unbewußte Ver-

¹ Es ist übrigens klar, daß aus solchen allgemeinen Gründen nicht über eine derartig wichtige Erscheinung entschieden werden kann. Eine Untersuchung der Fälle, in denen nach Ausweis der Mythenquellen Geschlechtswechsel vorkommt und eine wichtige Rolle spielt, wäre hier unvermeidlich und besonders nutzbringend.

bindung von Vorstellungen, wie sie das Assoziationsgesetz lehrt, ist hier ausgeschlossen. Die willkürliche Anwendung des Wortes hat nur Sinn, wenn seine Wirkung bekannt und gewollt ist, und seine Prägung oder willkürliche Einführung ist ohne Voraussetzung dieses auf eine bestimmte Wirkung gerichteten Willens erst recht nicht zu denken. So gehen wohl Apperzeption und Assoziation der Entstehung des Wortes voraus, liegen ihr aber nicht zugrunde. In dem ersten Beispiele apperzipiert der Mensch die Flucht seiner Bedränger und assoziiert sie mit dem von ihm ausgestoßenen Schrei. Um aber diesen wieder mit der Vorstellung des Löwen zu verbinden und seinen Zusammenhang mit der Flucht seiner Feinde als einen gesetzmäßigen zu begreifen, so daß die gleiche Wirkung willkürlich wiederholt werden kann, dazu gehört Intuition. Dementsprechend ist es erst recht unmöglich, in der systematischen Anwendung und dem Ausbau des gewonnenen Begriffs eine Folge unbewußter Denktätigkeit zu sehen. Wird der Tiernamen auf einen Krieger übertragen, der im höchsten Grade dem Begriff gerecht wird, so ist das ein ausgesprochenes bewußtes Urteil, und der Begriff selbst zeigt, daß er hier bereits zu einer Idee sich ausgewachsen hat, daß „Furchtbarkeit“ ein Ideal geworden ist, dem der einzelne, wie der ganze Stamm nachlebt. Intuition und Reflexion und damit Begriffe, Urteile, Ideen und Ideale sind vom Standpunkte der Intellektualmythologie dem Menschen der Vorzeit mit den ersten Worten, die er prägt, im Keim gegeben, und das hindert uns nicht im geringsten, das Menschentum der ältesten Zeiten so realistisch, roh und grob sinnlich wie nur möglich aufzufassen. Wohl aber hindert es uns, in ihm nur und ohne jede Ausnahme einen Spielball seiner Triebe, in seinem Denken ein bewußtloses Gaukelspiel und in den auf uns gekommenen Überlieferungen von ihm ein Blendwerk der trügerischen Sinne zu erblicken.

b) Monogenismus und Polygenismus.

§ 32. Die alte Streitfrage zwischen den Theorien des Monogenismus und des Polygenismus steht bei der geschichtlichen Unge-

klärtheit des Problems noch zu sehr im Dämmerlicht des Zweifels, um eine entscheidende Beantwortung zuzulassen.¹ Die Intellektualmythologie wird freilich entsprechend der höheren Wertung, die sie der Geistesarbeit der Vorzeit widerfahren läßt, mehr dem Monogenismus zuneigen. Gegen den Polygenismus spricht schon die bloße Erwägung, daß im Mythos nicht eine verworrene Vorstellungswelt vorliegt, die auf sinnlichen Täuschungen beruht, sondern jeweilig klare unzweideutige Begriffe. Auch die allereinfachsten und selbstverständlichsten Sinnbegriffe sind für die Zeit ihrer Entstehung und für die gesamte Entwicklung des Menschengeschlechts von großer Bedeutung und Träger eines Fortschritts, dessen Größe wir zu übersehen neigen. Ihre Entstehung selbst ist dementsprechend nur als eine ganz allmähliche zu denken, wie auch die Entwicklung des Menschentums vom *homo Heidelbergensis* bis zum niedersten Menschentypus der Gegenwart, dem Australneger, einen ungeheuren Zeitraum umfaßt. Daher kann diese allen gemeinsame niederste Kultur sich allmählich verbreitet und durchgesetzt haben, genau so wie heutigentags die europäische Kultur sich schrittweise die Erde erobert. Solche Erwägungen schließen nicht aus, daß die Theorie des Polygenismus gelegentlich recht hat. Einen Rückhalt scheint diese Theorie besonders an der Tatsache zu haben, daß die über die Erde zerstreuten verwandten Züge und Motive bei aller Ähnlichkeit im einzelnen doch wieder so verschieden, so schillernd und den Verhältnissen des jeweiligen Volkes so entsprechend erscheinen, wie es bei einer direkten geschichtlichen Übertragung ausgeschlossen sein möchte. Dahin kann indessen nicht nur das hohe Alter, die nicht stillstehende, sondern Schicht auf Schicht schiebende Entwicklung gewirkt haben, wir dürfen auch nicht vergessen, daß alle Formen des primitiven Glaubens uns in einer Starrheit gegenüberstehen, die sie einst unmög-

¹ H. Lessmann, Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung (Leipzig 1908) S. 50—52 bemerkt treffend, daß die Entscheidung dieser Frage nicht Voraussetzung, sondern Endziel der Forschung sei. Ein Teil des Kultur-gutes wäre allen Menschen von Urzeiten her gemeinsam, einerlei ob er von diesen Völkern geschaffen wurde, oder ob sie ihn von anderwärts entlehnt haben.

lich besaßen. Nicht so sehr die Form selbst, sondern mehr als das war es: die mit ihr verbundene Idee, der Sinnbegriff und die praktische Bedeutung des Sinnbegriffs, die mit der Sache als das Wesentliche übermittelt wurden. Wie die europäische Kultur selbst innerhalb Europas in den verschiedenen Ländern ein oft verschiedenes Gewand trägt, die Literatur jedes Landes gegenüber der eines anderen ihre Eigenheiten aufweist, so kann auch die kulturelle Übertragung in ältester Zeit nicht eine ganz sklavische gewesen sein; der geistige Gehalt wurde übernommen, aber die Form dem eigenen Charakter angepaßt. Lebendiger Kultureinfluß verträgt sich nicht mit unbeugsamem Formenzwang.

c) Die Identität von Sinnbegriff und religiösem Begriff.
Mythologie als Lehre vom Sinnbegriff.

§ 33. Vom Standpunkt der Intellektualmythologie aus ist das richtige Verständnis der mythischen Begriffsbildung schlechthin die einzige feste Grundlage der Mythologie. An der Hand des Begriffswandels konnten wir bereits vorübergehend durch einige Beispiele auf die Bedeutung der Begriffsgeschichte auch für den Mythos hinweisen. Diese wächst in dem Maße, in dem der Sinnbegriff vorherrscht, der Gattungsbegriff zurücktritt, denn in dem Sinn der Objekte des Lebens liegt der Sinn des Lebens, und dieser selbst wieder ist nichts anderes, als was wir Religion nennen.

Einen Unterschied zwischen den Sinnbegriffen und den mythischen oder religiösen Begriffen gibt es demnach, solange der Sinnbegriff als solcher lebendig ist, überhaupt nicht.¹ Der Sinnbegriff, den der Urmensch sich von seinem Objekte bildet und der seinen höchsten geistigen und ethischen Besitz ausmacht, ist bereits religiöser Begriff; dem Begriff des Löwen entspricht der Löwengott als ein Ideal der Macht und Kraftenfaltung.²

¹ Hierzu vergleiche man Useners entsprechende in psychologischer Gewandung sich gebende Anschauung: „Der Urmensch apperzipiert religiös.“ Vgl. auch § 4 S. 20 f. u. Anm. 2.

² Löwengottheiten begegnen in Babylonien sowohl wie in Ägypten. Der ägyptische Löwengott ist Šow, gewöhnlich Sosis genannt; vgl. Ed. Meyer I ■

So haben wir überall im Mythos ein Denken in einfachen Begriffen zu sehen, die ihrer Bedeutung nach auf das innigste mit dem Vorstellungsobjekte verknüpft sind; überall haben wir nach der Grundbedeutung, nach dem Sinnbegriff zu suchen, der entgegen dem Gattungsbegriffe die Bedeutung, die Wertung des Objektes durch das Subjekt enthält, und zwar muß das geschehen nicht in einseitiger Betrachtung der mythischen Erzählungen, sondern im Zusammenhange mit der gesamten Kultur des Volkes. Daher ist besonders auch auf die uns oft fremd gewordene wörtliche oder Grundbedeutung der Wörter und Redensarten zu achten, da sie oft genug alte verloren gegangene Anschauungen widerspiegeln. Daß z. B. ein Kind geboren, eigentlich getragen, ein Junges dagegen geworfen wird, ist für die Mythologie nicht belanglos. Eine klassische Veranschaulichung für diese Unterscheidung bietet die germanische Wolfdietrichsage. Hier wird das Kind, dessen sich die Mutter schämt, vom Turm herabgelassen; es wird unter die Tiere des Waldes verworfen oder ausgesetzt, des Menschentums für unwürdig erachtet, wie Hephaistos von Zeus an der Ferse ergriffen und vom Olymp auf die Insel Lemnos verworfen wird. In der Hölle wimmelt es von alten Göttern, die infolge der höheren Kulturentwicklung von den späteren Gottheiten der Höhe der erhabenen Götterwelt für unwert erachtet und gestürzt worden sind. Vielleicht ist daher der Rückschluß erlaubt, daß die Geworfenen des Menschentums Unwürdige, nicht Menschen, sondern Tiere sind. In ähnlicher Weise spielt der Sinnbegriff des Baumes ins Gebiet des Mythos hinüber, sofern dieser Baum als ein Stammbaum, ein Inbegriff des geschichtlichen Werdens ist, der Vergangenheit und Gegenwart verbindet. Als Baum der Erkenntnis, wie er

S. 71. In Sinear, und zwar in der Stadt Kutha wurde der Löwengott Nergal verehrt; vgl. ebenda S. 420. Auch Jahwe wird noch gern mit einem Löwen verglichen, so z. B. Jer. 25, 38: „Die friedlichen Auen sind vernichtet von der Zornglut Jahwes. Gleich einem Löwen hat er sein Dickicht verlassen: ja zur Einöde ward ihr Land vor dem gewalttätigen Schwerte und vor seines Zornes Glut.“ Also auch hier ist der Löwe Sinnbegriff der Furchtbarkeit, insbesondere des Krieges. Vgl. ferner 1. Mos. 49, 9; 4. Mos. 23, 24; Zeph. 3, 3 und viele andere Stellen.

im biblischen Mythos begegnet, führt er uns auch auf die Sagen von Bäumen, die, vom Drachen bewacht, das kostbarste Gut der Menschheit in irgendwelcher Form, als goldenes Vlies, als lebenspendenden Apfel u. dgl. bergen. Noch ein Hinweis möge folgen. Die Tatsache, daß bei verschiedenen Völkern das Heer unter Vorantragung eines Siebes in die Schlacht zieht und so auf gewissen Sieg hofft¹, spricht an sich dafür, daß hier das Sieb begrifflich gemeint ist, daß es alle die hinter ihm Schreitenden als die Gesiebten, die Auserwählten ihres Gottes kennzeichnet und diese wiederum angesichts des Siebes ihrer Auserwählung gedachten und in dem äußeren Objekt eine Mahnung sahen, sich im Kampfe zu bewähren.

Zusammenfassung.

Demnach ist die Mythologie im Grunde genommen nichts anderes als die Lehre vom Sinnbegriff, der Mythos selbst ist zunächst das Wort, soweit es Träger des Sinnbegriffs ist. Da dieser indessen sich weiterhin zur Idee auswächst, indem er den Sinn nicht nur gewisser Einzeldinge, sondern ganzer Vorgänge und Zusammenhänge des Lebens begrifflich zu machen sucht, bezeichnet das Wort Mythos auch eine Rede, eine ganze Erzählung oder Fabel, die ihrerseits wieder aus Sinnbegriffen als ihren Elementen zusammengefügt sind. Auf sie wird das Wort Mythos zumeist angewendet, da bei höherer Entwicklung die mythischen Ideen in der Erzählung naturgemäß ihren geeignetsten Ausdruck fanden und die Mythologie von dem hochentwickelten klassischen Altertum ihren Ausgang genommen hat. Gruppiert sich um eine ideale Verkörperung eine Gottheit, eine ganze Reihe solcher Ideen und Sinnbegriffe, so entsteht damit ein Mythenkreis, wie endlich die Gesamtheit der mythischen Ideen eines Volkes, einer Kultur, ein Mythenreich bildet. Mythenkreise hat man

¹ Vgl. Grimm, Myth. II, 930: „Die alten Polen weissagten Sieg aus dem Wasser, das, in ein Sieb geschöpft, ihrem Heer, ohne durchzulaufen, vorangetragen wurde“ und III, 42: „Eine slawische Pythonissa geht dem Heer mit dem Sieb voran.“ Der Zusammenhang zwischen dem Wasserschöpfen und der Männerauslese findet sich auch im Buche der Richter 7, 4—7 in der Geschichte Gideons.

ebenfalls mit dem Worte Mythos bezeichnet (z. B. der Mythos von Thor, der Baldermythos), und es steht danach auch nichts im Wege, selbst ein ganzes Mythenreich kurzweg so zu benennen, also vom griechischen oder römischen Mythos zu sprechen, wie man vom römischen Rechte spricht.

Mythos ist somit eigentlich jeder Träger religiösen, in Sinnbegriffen gebildeten Geistes, jeder religiöse Sinnbegriff. Auch die Kulturhandlung, das ungesprochene und ungeschriebene Wort, ist hiervon nicht auszunehmen. Dem Sprachgebrauche¹ folgend, dürfte es indessen angebracht sein, nur die Verknüpfung von Sinnbegriffen zu einem religiösen Gedanken, nicht aber schon jeden einzelnen Sinnbegriff selbst als Mythos zu bezeichnen. Irrig wäre es nur, wenn man um dieses Brauches willen die niederen mythischen Anschauungen und Begriffe nicht als mythisch gelten lassen wollte; denn in Urzeiten war ein Wort ein inhaltsschwerer Satz und konnte mächtiger wirken als später lange mythische Dichtungen (vgl. § 4 S. 20 Anm. 2).

d) Mythos und Religion.²

§ 34. Während neuerdings ein Teil der Mythologen dazu neigt, lieber von Religionsgeschichte als Mythologie zu reden, weil sie glauben, daß sich darunter die weitumfassenden mythischen Begriffe besser unterbringen lassen, wird andererseits von Mythologen, Völkerpsychologen und Theologen gerade der Unterschied zwischen Religion und Mythos betont und die Menge der niederen mythischen

¹ Die Bedeutung des Erdichteten oder Fabelhaften kommt in den Mythos erst hinein durch die spätere Entfremdung, die mit dem Überhandnehmen des Gattungsbegriffs zwischen dem Denken des Menschen und der Gedankenwelt der Vorzeit eintritt. Noch bei Homer begegnet das Wort nicht in dieser Bedeutung. Vgl. Pape, gr. Wt. unter *μῦθος* und S. 22 Anm. 2.

² Ein Eingehen auf die zahlreichen Theorien, die über das Wesen der Religion in neuerer und älterer Zeit aufgestellt worden sind, ist an dieser Stelle natürlich weder möglich noch angebracht. Daher können hier nur gewisse Gesichtspunkte angeführt werden von denen aus unsere Stellung zu dieser wichtigen Frage sich bestimmt.

Erscheinungen als nicht zur Religion gehörig betrachtet.¹ Entscheidend wirkt hier zumeist eine theologische Theorie über das Wesen der Religion, die sich der Mythologie zu eigen macht. Die Beurteilung dessen, was religiös ist, was nicht, hängt davon ab, welcher von den drei Richtungen der Seelentätigkeiten, ob dem Verstande, dem Fühlen oder dem Wollen das Übergewicht in der Religion eingeräumt wird, denn danach bestimmt sich der Begriff der Religion. Wer sie auf den Intellekt gegründet sein läßt, der betont in erster Linie ihren objektiven Inhalt; wer Gemüt und Sittlichkeit in den Vordergrund stellt, neigt mehr dazu, die subjektive Seite an der Religion als das Wesentliche gelten zu lassen. Der Ausdruck religiös (fromm) bezieht sich auf beides, auf Personen und die praktischen Äußerungen dessen, was sie sich persönlich vom Glauben innerlich angeeignet haben, als auch auf Sachen, Handlungen, Anschauungen, Begriffe, Ideen und Ideale, von denen allgemein geglaubt wird, daß sie das Leben auf einen höheren Stand heben und im Sinne erkannter Wahrheit fördern. Dementsprechend ist Religion für diese meist eine Schöpfung des Gemeingeistes und vornehmlich von sozialen Faktoren abhängig; von jenen hingegen wird das Individuum, die individuelle Aneignung des objektiven Glaubensinhaltes und das Gotterleben vorangestellt. Ohne zu den hiermit zusammenhängenden Fragen in der Hauptsache wenigstens Stellung zu nehmen, können wir das Verhältnis von Mythos und Religion schlechterdings nicht bestimmen.

Wundt, der in der Trennung beider eine unbedingte Notwendigkeit sieht, begründet seine Ansicht durch den Hinweis darauf, daß bei den primitiven Völkern die mythische Auffassung alle Gebiete des Lebens und Denkens beherrsche, im Mythos sich die gesamte Weltanschauung des Naturmenschen, seine praktische Lebensrichtung

¹ So hat beispielsweise letzthin Heinzelmann (Animismus und Religion S. 65) geäußert, daß der Animismus zwar aus einem präanimistischen Monotheismus hervorgegangen, dabei aber selbst irreligiös sei, und Beth (Relig. u. Magie, bes. S. 201 ff.) sucht zu beweisen, daß Zauber und Religion ihrem Wesen nach völlig verschieden sind. Genau so gut kann man, wie geschehen, zahlreiche religiöse Erscheinungen des Katholizismus als nichtreligiös bezeichnen, wird aber bei solcher subjektiven Auffassung der Sache selbst wenig dienen.

ebenso wie der primitive Versuch einer Welterklärung widerspiegeln.¹ Daher entbehre es, wenn überhaupt der Begriff der Religion noch einen bestimmten Inhalt bewahren solle, jeden Sinnes, etwa die Vorstellung, daß die Seele im Atem entweiche oder im Traumbild erscheine und als Vogel davonfliege oder daß Sonne und Mond ein von der Erde nach dem Himmel gewandertes Brüderpaar seien usw., religiöse Vorstellungen zu nennen. Zwar gibt er zu, daß auf die Zauberzeremonien nicht bloß das Kriterium einer von Glaubensmotiven getragenen Handlung, sondern auch jenes andere zutreffe, daß eine solche Handlung mit der subjektiven Überzeugung von ihrer Wirksamkeit verbunden ist²; dennoch sind ihm diese Handlungen vorreligiöse, weil ihnen drei graduell aufsteigende Merkmale ganz oder, soweit das erste von ihnen in Frage kommt, zum Teil fehlen. Diese bestehen in der Gebundenheit an eine engere oder weitere Gemeinschaft, in der die Handlung den Charakter einer Norm gewinnt, zweitens in einem umfassenderen Zweck, der bei beginnender Kultur die allgemeinsten Lebensbedürfnisse in sich schließt und auf die Gewinnung übermenschlicher Wesen gerichtet ist (Vegetations- und Ackerkulte) und endlich in der Beziehung der Kultushandlungen nach ihren Motiven wie nach ihren Gegenständen auf eine übersinnliche Welt (Entstehung idealer symbolischer Werte und Vergeistigung der Religion). Indem er das erste dieser Merkmale noch als nicht ausschlaggebend erklärt, sieht er, einer Lieblingsidee folgend, den Ackerkult und den nach seiner Meinung mit ihm entstehenden

¹ Wundt II 3 S. 594f.

² Wundt II 3 S. 597f. — Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, Berlin u. Leipzig 1914 S. 209 sieht freilich in dieser Wirksamkeit noch nicht ein wesentliches Merkmal des Zauberglaubens, weil er meint, daß die Magie aus Gewohnheiten der Menschen, die bestimmten Lebensbedürfnissen der Menschen entsprangen, aber an sich keinen magischen Zweck hatten, entstanden ist. Dagegen aber wendet sich Carl Clemen DLZ 1915 Nr. 12 Sp. 608, indem er sich auf das Urteil verschiedener Theoretiker stützt. Der Glaube an die magische Wirksamkeit wird sich denn auch aus bloßen menschlichen Gewohnheiten schwerlich erklären lassen. Vorbedingung dafür sind vielmehr völlig neue und überraschende Wirkungen, die an sich natürlich, für den Primitiven aber geheimnisvoll und überwältigend gewesen sind.

Götterglauben als die Scheidegrenze an zwischen vorreligiöser und religiöser Zeit, zwischen sittlicher Indifferenz und Sittlichkeit, zwischen einer Vorwelt der bloß sinnlichen Ideale und einer von sittlichen Idealen geleiteten späteren Welt¹, zwischen einer in psychologischem, unbewußtem Denken befangenen und einer zu vernünftigen, begrifflichem Denken gereiften Menschheit.

Diese weitgehenden Unterscheidungen, von denen die einen die anderen zur natürlichen Folge haben, beruhen indessen bei Wundt darauf, daß seine Grundanschauungen einseitig an den modernen Kulturverhältnissen orientiert sind. So hat er, statt sich in die ferne Vergangenheit einzufühlen und einzuleben, trotz gegenteiliger Versicherung die Kluft zwischen Einst und Jetzt künstlich erweitert und den Weg zum Verständnis der mythischen Vorzeit verbaut.

Was Wundt vor allem abhält, die religiöse Natur des Mythos allgemein anzuerkennen, nämlich die Universalität der mythischen Anschauungswelt, das spricht gerade für das Gegenteil. Allerdings umfaßt der Mythos alle Gebiete des Lebens, die Weltanschauung des Naturmenschen, aber diese Tatsache beweist für die Richtigkeit der Gleichsetzung von Religion und Mythos. Eine Religion, die nicht gleichfalls das ganze Menschenleben umspannt, die es nicht von den niedersten Funktionen bis zum höchsten idealen Streben durchdringt, allem Dasein ihre Weihe gibt oder doch wenigstens darauf hinarbeitet, ist ein Schatten ihrer selbst. In dieser die Wirklichkeit erfassenden Energie der Glaubensideale verrät sich die lebendige Kraft der Religion; nicht nur die Religion des Altertums überhaupt, auch das Christentum im besonderen hat danach gerungen, eine derartige das Leben in seiner Totalität erfüllende und ergreifende Macht zu sein. Wo immer die Religion in voller Kraft besteht, ist sie daher auch eins mit der Kultur der Zeit, durchwirkt sie dem biblischen Sauerteig vergleichbar das ganze Menschentum, dessen lebendige Triebe sie in sich faßt, und begründet damit die Herrschaft Gottes oder das Reich des Himmels auf Erden.

¹ Vgl. auch Wundt II 3 S. 729f.

Von diesem antiken Ideal ist nun die Gegenwart weit entfernt, ja die religiöse Bewegung der Neuzeit verläuft in entgegengesetzter Richtung. Herrscht im Mittelalter noch das Streben nach Einheit, nach Durchdringung mit dem allumfassenden einen Geiste, so greift in der Neuzeit die Zersplitterung des Bekenntnisses, der Geisteswelt und des sozialen Lebens immer weiter um sich. Ganz allmählich hat sich dieser Zersetzungsprozeß vollzogen. Schon lange vor Luther hebt der Protest wider das katholische Christentum und seine Weltanschauung an, der seitdem unaufhaltsam diese Weltanschauung und die christlichen Glaubensfundamente erschüttert hat. Daß die Verwirrung einriß, daß ein Gebiet des Geisteslebens nach dem anderen dem religiösen Einfluß sich entzog, daran trugen nächst dem Wechsel der Zeiten die Hüter des Glaubens selbst schuld, da unter ihren Händen die ehemals lebendige Kulturreligion erstarrte, indem statt der ewigen Wahrheiten des Glaubens die religiöse Formenwelt das Übergewicht erhielt. So drohte die Kultur im Glaubensbanne zu verkümmern, und die nun einsetzende Entwicklung wurde notwendig zur Erhaltung der lebendigen Geisteskräfte und hat sich in dieser Hinsicht als segensreich bewiesen. Dennoch ist diese allbekannte jahrhundertelange Entwicklung lediglich als ein Übergangsstadium anzusehen, und verfehlt ist es, diesen notwendigen und für die Religion unseligen Verlauf zum Gesetz zu erheben, in der Zerrissenheit des Glaubens und seiner glänzenden Vereinsamung, seiner Verlassenheit von dem, was unser Leben wahrhaft ausmacht, es vom Morgen bis zum Abend erfüllt, Faktoren zu erblicken, die zum Wesen der Religion selbst oder zu den Grundvoraussetzungen bei der Wesensbestimmung der Religion gehören. Die Religion in der Sackgasse des Lebens ist die denkbar ungeeignetste, die Norm für die anderen abzugeben; denn wie sie selbst nach außen hin durch die Vielspältigkeit ihrer Anhänger kraftlos und wenig eindrucksvoll erscheint, so ist auch ihr Schwerpunkt verschoben und ihr Wesen ein anderes geworden. Auf dieser Stufe der Entwicklung wird die positive Offenbarung, die eigentliche religiöse Weltanschauung, in der Tat fast unwesentlich, die allgemein menschlichen Normen der Sitt-

lichkeit und das Gemütsleben des einzelnen bilden den Kern des Glaubens, ohne daß sie doch mit der geoffenbarten Religion in einem festen unlöslichen Zusammenhange stehen.

Weit davon entfernt, in der Zerrissenheit des religiösen Lebens der Gegenwart und in der Menge der verschiedenen christlichen Bekenntnisse ein Übel zu erblicken, stellt Wundt sogar das Ideal einer protestantischen konfessionsfreien Kirche auf.¹ Nicht das Bekenntnis, sondern der Kultus begründet nach ihm das Wesen einer kirchlichen Gemeinschaft. Das Bekenntnis erstarre nämlich, der Kultus mit der Entwicklungsfähigkeit seiner den verschiedensten Überzeugungen Raum gönnenden Symbole erhalte dagegen lebendig. Das Prinzip der Bekenntnisfreiheit möge nun den Kreis derer noch so sehr erweitern, die sich zu einem gemeinsamen Kultus vereinigen können, weil ja jeder in den Symbolen dieses Kultus seine eigene religiöse Anschauung verwirklicht sehen könne, der Umkreis, in welchem auch unter dieser Voraussetzung ein gemeinsamer Kultus möglich bleibe, sei freilich kein unbegrenzter; verschiedene Gestaltung des Kultus werde daher selbst innerhalb einer in seinen(!) Grundgedanken so weit umfassenden und mit den Grundtrieben der geistigen Kultur verwachsenen Religion wie der christlichen allezeit möglich, ja notwendig sein. Wieso gerade der Kultus eine derartige belebende Kraft besitzen soll, ist nicht einzusehen. Der Kultus in der katholischen und in der griechisch-orthodoxen Kirche, ja selbst in der englischen Hochkirche und die Unmenge der überlieferten uralten religiösen Sitten und Bräuche anderer Religionen, die sich unverändert erhalten haben, obschon oder besser, oft weil sie nicht mehr verstanden wurden, lehren nicht eine leichte Veränderlichkeit des Symbols, sondern einen zähen Widerstand gegen den Wechsel der Zeiten; wie die Schale des Krustentieres ihren lebenden Baumeister und Bewohner, so überdauert die Kultform die Idee, die sie schuf. Wo der Kultus der Entwicklung wirklich Raum gibt, da muß schon das Bekenntnis zu den religiösen Idealen lebendig und

¹ Vgl. Wundt II 3 S. 360 ff.

stark genug sein, die starre Form zu zertrümmern; der Geist des Glaubens allein schafft Neues, er und nicht der Kult selbst begründet die kirchliche Gemeinschaft. Soll aber das Symbol sich deswegen zum Bindemittel der disparaten Glaubenselemente eignen, weil sich jeder darunter denken kann, was er will, so hieße das, die bare Unvernunft, ein hohles Nichts an die Stelle des Bekenntnisses setzen und mit seiner Hilfe eine Scheingemeinschaft errichten. In Wahrheit würde denn auch Wundt nicht durch den Kultus die protestantischen Sekten einen, denn der kann und muß sogar nach Bedarf wieder abgewandelt werden, so daß er selbst keine Einheit darstellt, sondern durch das, was sich Wundt dahinter verborgen denkt: die Grundgedanken des christlichen Glaubens und die Grundtriebe, durch die er mit der modernen geistigen Kultur verwachsen ist. Das heißt aber schon richtiger ein neues, lebendigeres und weitherzigeres christliches Bekenntnis, ein Bekenntnis zugleich zur modernen Geisteskultur, in der sich alle, die frischen Geistes sind, als Brüder fühlen können und hinter dem die alten dogmatischen Unterschiede und Streitereien ins Wesenlose verschwinden. Konfessionsfrei in diesem Sinne bedeutet „ab vom Worte des Todes, dem Worte des Lebens zugekehrt“, ist also wie der ganze Vermittlungsvorschlag eine Selbsttäuschung, die *volens nolens* auf eine neue freiere Konfession hinausläuft, und beweist gerade, daß der Weg zur Glaubensgemeinschaft nur durch die Lösung der Widersprüche führt, in welche die Konfessionen untereinander und mit der modernen Geisteskultur verwickelt sind.

Das Bekenntnis läßt sich also nicht beiseite schieben. Weltanschauung, Geisteskultur und Glaubensideen wie überhaupt Religion und menschliche Lebensführung sind in ihren Grundtrieben und Endzwecken eins und daher auch nicht auseinanderzureißen. Wo eine Trennung nicht nur möglich, sondern selbst geboten erscheint, da ist diese Erscheinung nicht ursprünglich und prinzipieller Natur, sondern ein sicheres Anzeichen dafür, daß Glaube und Leben, ihrer Bestimmung entfremdet, in divergierender Richtung sich entwickelt und voneinander gelöst haben. So erleben wir gegenwärtig einen

religiösen Niedergang und können auf dessen Überwindung nicht eher rechnen, als bis die sich weise dünkende Scheu vor der Doktrin, der Utopie, dem Idealismus und seinem auf realer Basis erbauten Jenseitsglauben gewichen ist. Erfreulicherweise macht bereits der skeptische Realismus dem Glauben an die gestaltende Kraft der Idee Platz; es mehren sich die Stimmen derer, die in der richtigen Erkenntnis, daß mit der Zurückstellung der religiösen Idealwelt und der in ihr jeweilig orientierenden Bekenntnisse nichts gewonnen wird, nach einem gemeinsamen Glaubensideal verlangen, und das nicht etwa im theologischen, sondern im allgemeinen Interesse der Geisteskultur überhaupt. Ein Dasein, das, von höherem Lichte umflossen, dem Menschen selbst eine Mission von oben her sein würde, wäre Ziel und Gewinn dieses Bemühens.

Während so die Kreise der Vorwärtsschauenden der modernen Geisteskultur und ihren Forderungen eine religiöse Bedeutung zubilligen und nur in den Mitteln zur Erreichung ihres gemeinsamen Zieles auseinandergehen, indem die einen die Bedeutung des Bekenntnisses und der Glaubensideen im Hinblick auf die einzwängenden Konfessionen nach Möglichkeit zu beschneiden suchen, die anderen hingegen den intellektuellen Charakter der Religion und die Notwendigkeit eines neuen Glaubensideals oder einer Erneuerung des christlichen Glaubensideals betonen, stemmt sich der Block der autoritativen und mehr rückschauenden Kreise gegen diese Bestrebungen in Sorge um die festen Glaubensfundamente, auf welche sich die bestehenden kirchlichen und staatlichen Einrichtungen gründen. Daher treten sie, wenn auch aus einer anderen Geistesrichtung heraus, nicht minder kräftig für die notwendige Einheitlichkeit von Glauben, Kultur und Leben ein. Wie mächtige Rudimente theokratisch denkender Zeiten ragen die spezifisch katholische Weltanschauung, die politisch-religiöse Partei des Zentrums, so neu sie an sich ist, die christlichen Staatskirchen, das Gottesgnadentum der Fürsten, die gleichsam göttliche Sachwalterschaft des Richters bei der Handhabung des Eides u. dgl. m. in die andersgeartete moderne Welt herein, und in der Hauptsache entsprechen bei uns auch die

religiösen Parteien den politischen, decken sich die politisch Konservativen, die Liberalen und die Sozialdemokraten mit den Orthodoxen, den religiös Liberalen und den Religionsgegnern. Angesichts dieser noch immer starken Zusammenhänge zwischen Gottesreich und weltlichem Staatsbürgertum ist die gewünschte Trennung zwischen Religion und Politik auch heute nicht ganz durchführbar, und die Forderung selbst ist ein Fehlgriff. So sehr wir auch das Ketzengericht und die politische Kurzsichtigkeit verdammen, die politische Gegnerschaft und Immoralität identifiziert, diesen Erscheinungen liegt doch die Wahrheit zugrunde, daß die sittliche Persönlichkeit eines Menschen von seiner inneren Anschauungswelt unzertrennlich ist. Aber ein anderes ist die Vergewaltigung der Geister, durch deren freies allseitiges Zusammenarbeiten eine lebendige Aufwärtsbewegung allein verbürgt wird, ein anderes die Anerkennung der gegenseitigen Bedingtheit der religiösen, kulturellen, politischen und sittlichen Anschauungen. Hieraus folgt das Interesse des Staates an dem Glaubensinhalte seiner Angehörigen. Da aber jede Gemeinschaft nur da wahrhaft besteht, wo sie eine innere Gemeinschaft der Ideale und der darauf gerichteten Bestrebungen ist, so folgt daraus nicht minder die Gefährlichkeit aller einseitigen und gewaltsamen Bemühungen, einer bestimmten Glaubensrichtung, besonders wenn sie aufgehört hat, den lebendigen allumfassenden Gemeingeist zu bieten, durch äußerliche Nötigung zur Alleingeltung zu verhelfen. Wie solche geistige Nötigung im letzten Grunde zumeist aus eigennützi- gen Motiven entspringt, züchtet sie hinwiederum Egoismus und Machtgelüste zum Schaden des religiösen Ideallebens, das sie entwertet, indem sie es praktisch unter die Brotfrage erniedrigt. Aus diesem Grundübel rührt die Gleichgültigkeit der Masse gegen Religion und Politik und das Überwuchern auch der höchsten Kulturideale vom Massen- und insbesondere vom Klassenegoismus. So bleibt der Neuzeit, die im Kampfe um Geistes- und Gewissensfreiheit das Recht der Selbstbestimmung für das Individuum mit Erfolg angestrebt hat, die andere Aufgabe, das Individuum von dem vorherrschenden Utilitarismus zu bekehren, und da es gegenwärtig

nach seinen religiösen, bürgerlichen und sittlichen Idealen tatsächlich innerlich stark gespalten ist, die disparaten Geisteselemente in einer verjüngten, das ganze Leben umspannenden und durchdringenden idealen Weltanschauung zu einer harmonischen Einheit zusammenzuschweißen, der jeder moderne Kulturmensch innerlich gern angehören kann. Diese Aufgabe besteht zunächst darin, daß die religiösen Ideale von der Begründung auf das nichtssagende fromme Gefühl, die politischen von der alleinigen Herrschaft des Machttriebes und die sittlichen von dem Wahne der selbstgenügsamen Freiheit des einzelnen, die sich willkürlich dem Gemeingeiste entgegenstellt, befreit werden. Heiligung oder Vergottung des Lebens, nicht Bigotterie und Lebensscheu, wäre das Ziel einer solchen Bewegung. Die Koppelung von Kirche und Staat, angefangen bei dem Gottesgnadentum seines Oberhauptes und dessen logisch damit zusammenhängender Würde eines *summus episcopus*, wiese von selbst darauf hin, daß Gottes Wort nicht auf den Kreis derer beschränkt ist, die in seinem Namen ihren Kirchen dienen; sie wäre ein Fingerzeig auch auf jenes Priestertum, das, anderer Art als der nur bibelfesten Berufsprediger, die heiligen Güter der Kultur hütet und fördert; ein Fingerzeig auf die Gotteshäuser der Kulturideale, die weder als solche anerkannt werden noch das sein wollen, wozu sie bewußt dienen sollten; ein Fingerzeig auf die Heiligen im Geiste der anerkannten Wahrheit, die uns, auch ohne kirchliche Kanonisation, bereits Führer zum Lichte sind und uns doch auch darüber nicht täuschen, daß außer dem großen allumfassenden und alle strebenden Geister erfüllenden Ziele eine absolute und alleinseligmachende Wahrheit nicht besteht. Dann käme die Religion heraus aus dem Schmollwinkel der modernen Geisteswelt, gewänne von neuem ihre führende Stellung, und über dem verscheinenden Glaubensgeiste starrer Tradition triumphierte der lebendige Gottmensch, der, vielen unerkannt und namenlos zwar, dennoch in und mit jedem höher strebenden modernen Kulturmenschen wirkt und mit dem lebendigen Gottmenschenideal des Christentums wesenseins ist.

Die theokratische Kraftentfaltung einer Religion ist der Grad-

messer ihrer Lebendigkeit und Lebensfähigkeit. Wenn im Vorhergehenden angedeutet wurde, wie diese Energie im modernen Kulturstaat wirksam sein und die Anwendung des antiken Ideals einer Religion auf die Gegenwart aussehen könnte, so hat das hier nur den Zweck zu zeigen, wie grundverschieden eine solche Religion von unserer Wirklichkeit und den gegenwärtig herrschenden Anschauungen ist, wieviel großzügiger und lebenswahrer in diesem Idealbild das Wesen und die Bedeutung eines lebendigen und lebensweckenden Glaubens sich darstellt, und vor allem auch, wieviel unbefangener und gerechter unter dem so gewonnenen Gesichtswinkel das Verhältnis des Mythos zur Religion sich beurteilen läßt. Daß der Mythos, unter dem natürlich nicht nur die mythische Erzählung zu verstehen ist, das ganze Leben des Antiken und des Primitiven durchwebt, spricht bei solcher Würdigung der Religion für seine innere Verwandtschaft mit dieser, nicht aber gegen sie. Die Verkennung dieser Tatsache ist nicht der einzige Irrtum, der auf der Befangenheit in den religiösen Anschauungen und Verhältnissen der Gegenwart beruht. Aus der gleichen Wurzel entspringt auch die Voreingenommenheit gegen die einzelnen sittlichen und religiösen Anschauungen der Vorwelt, die nur im Zusammenhange mit dem jeweiligen Kulturstande als solche erkannt und richtig beurteilt werden können.

Der nächstliegende und allgemeinste Fehler ist der, daß die Begriffe des Sittlichen und des Religiösen überspannt und darum den Primitiven der Gegenwart wie der Vorzeit diese Prädikate abgesprochen werden. Wer die Religion erst mit dem Monotheismus oder gleich Wundt mit einem hochgebildeten Götterglauben beginnen läßt, der wird sich schwer dazu entschließen können, auf den untersten Stufen des Menschentums auch nur etwas Religionsähnliches zu erblicken.¹ In so primitiven Begriffen und Idealen wie denen

¹ Völlig verfehlt ist es, in der Roheit der Primitiven nichts als eine Entartung zu sehen, obschon eine Verwilderung auf den untersten ebenso wie auf den höchsten Kulturstufen überall da anzunehmen ist, wo die Ideale, seien sie nun sinnliche oder eigentlich sittliche, an Wirksamkeit verloren haben und

des Löwengottes oder der Nahrung als des Heils zeigt sich in der Tat noch keine Spur von dem, was wir gemeinhin unter Sittlichkeit oder Religiosität verstehen. Es sind elende Gesellen, denen die Erhabenheit des Würgens aufging oder die den Gott des Bauches erfanden, und doch regen sich hier bereits die ersten Keime der Religion. Denn ob jene auch durch ihre Erkenntnis einerseits bestialischer, andererseits habgieriger als die Bestie wurden, ihr Weg führte vorwärts zur kriegerischen Tugend, zum Mannesmut und zur Machtentfaltung wie zur Begründung des Besitzes. Auch heute können wir ja der heiligen *ultima ratio* nicht entraten, und die Wertung des Menschen nach dem, was er an Besitz errungen, ist leider in der Gegenwart mehr als billig üblich. Wir müssen uns an den Gedanken gewöhnen, daß auch der Mensch, der sein neugeborenes Kind den Tieren des Waldes preisgab und seinen alten Vater mit der Keule erschlug, in all seiner Entsetzlichkeit nicht religionslos war, ja daß er durch solche Taten seine religiöse Pflicht erfüllte. Gerade in dieser verdoppelten Bestialität steckt seine Sittlichkeit, denn ohne Religion, ohne Kultur sind solche Grausamkeiten ebensowenig wie die entsetzlichen Folterstrafen des Mittelalters denkbar. Wir stehen hier auf einer Stufe des Menschentums, auf der Sittlichkeit und Religion das Gebot geben, den schuldlosen eigenen Angehörigen zu töten, und diese Barbarei eine Pflicht des Gehorsams gegen die Stammesgottheit ist, die den Stamm stark und mächtig macht, wenn jeder einzelne das hemmende Schwache überwindet. So wird auch das

das nackte Begehren ohne Rücksicht auf den Gemeingeist und seine Forderungen an ihre Stelle getreten ist. Vgl. z. B. Aug. Baur, Über Fetischdienst u. Seelenkult als Urform der Religion. Prot. Kirchenzeitung 1886 Sp. 512 ff.: „Liest man die Schilderungen des sittlich-religiösen wie ökonomischen Zustandes dieser Wilden, so stehen einem die Haare zu Berge vor Schrecken über die Scheußlichkeit dieser Barbarei. Einem jeden können unwillkürlich keine anderen Gedanken und Worte kommen als die: „Nein, es ist nicht möglich, daß aus solchen Urzuständen je von selber eine Kultur wie die griechisch-römische, eine christliche Religion entstanden sein soll. Hier liegt nicht der Zustand des Anfangs, sondern einer namenlosen, bejammernswerten Entartung vor.“ Usener, Dietrich u. a. haben gegen diese Auffassung bereits Einspruch erhoben.

härteste Verhalten oft durch eine Logik der Kulturnotwendigkeit gerechtfertigt, die nach Opfern schreit.

Auf solche Weise erwächst mit dem Sinnbegriff und der Idee ein Gemeinsinn und ein Gemeinwille, der den einzelnen aus seiner Sonderexistenz heraushebt und einen Schritt zur Befreiung auch des Individuums vom bloßen Naturmechanismus und Zufall des Lebens bedeutet. Nicht das Was an sich entscheidet über die Zugehörigkeit des Mythos zur Religion, sondern die Tatsache allein, daß seine Begriffe und Ideen, mögen sie auch noch so tief stehen, Ideale und als solche wirksame Mächte im Leben des Menschen sind, daß ihnen eine höhere Bedeutung beigemessen wird, die den Menschen über sich hinaushebt.

Der höchst charakteristische transzendent teleologische Grundzug alles Glaubens wird vielfach zu gering angeschlagen, die Folgerungen, die sich aus ihm für unsere Erforschung der Vorzeit ergeben, werden nicht gezogen, und über unseren turmhohen Begriffen wird vergessen, daß mit dem ersten „du mußt“ oder „du sollst“ Sittlichkeit und Religiosität sowie ein sittlicher und religiöser Inhalt gegeben sind. Die Einsicht in die Glaubenswelt der Alten und der Primitiven sollte unseren Blick weiten, unsere engeren Begriffe sprengen, nicht aber sollten die uns geläufigen Anschauungen als Sonde für die Vorzeit verwandt und gegen eine anders geartete Glaubenswelt dazu mißbraucht werden, ihr gleicherweise Intellekt, religiösen und sittlichen Charakter abzusprechen. Im Verhältnis zur nächstfolgenden höheren Stufe ist jede Religion ohne Ausnahme zum mindesten teilweise irreligiös, sind ihre Sitten teilweise minder sittlich, wenn nicht unsittlich. Neigen doch heute liberale Theologen und Monisten dazu, die christlich religiösen Begriffe von Himmel und Hölle mit ihrer Lohnidee, ja überhaupt den Jenseitsglauben als irreligiös und, streng genommen, als unsittlich anzusehen. Schon Herodot berichtet mit unverkennbarem Abscheu, daß der Massaget, wenn er sehr alt geworden ist, von seinen Anverwandten geschlachtet, sein Fleisch gekocht und ein Schmaus gehalten wird oder daß die Töchter der Babylonier vor ihrer Ver-

heiratung im Tempel der Aphrodite (Astarte, Mylitta) sich einmal einem Fremden preisgaben.¹ Trotzdem sind das nicht nur Sitten, diese Bräuche sind auch religiös sittlich², und kein Bedenken sollte uns hindern, selbst Diebstahl, Raub, Mord und Unzucht in diese Begriffe einzuschließen, wenn der in der Sitte niedergelegte Gemeingeist eines Stammes oder Volkes, der, aus dem Bewußtsein höherer, das Leben bestimmender Mächte erwuchs, zu solchem Handeln getrieben hat.

Umgekehrt ist demnach an sich keine Vorstellung, kein Begriff, kein Subjekt oder Objekt, keine Handlung und kein Verhalten sittlich oder religiös, selbst die Idee eines obersten unendlichen und allumfassenden Wesens nicht ausgeschlossen; denn diese könnte wie etwa die Begriffe der unendlichen Zahl oder der Unendlichkeit des Raumes rein theoretisch sein und ohne irgendwelche Einflüsse auf die menschliche Lebensführung bleiben, was bei manchen Menschen zweifellos zutrifft. Aus dem gleichen Grunde ist selbst den gewohnten typisch religiösen Handlungen, wie Kirchenbesuch, Gebet, Almosengeben usw., der religiöse Charakter abzusprechen, wenn sie in weltlicher Gesinnung oder aus gedankenloser Gewohnheit geübt werden; ja sie könnten selbst objektiv irreligiös und verwerfliches Blendwerk sein, wenn sie priesterlichen Hochmut und kirchliche Machtgelüste, scheinheilige Selbstgerechtigkeit und Verantwortungslosigkeit, Müßiggang förderten; denn religiös sind sie nur nach der Grundtendenz und der ursprünglichen Bestimmung, die sie durch die ganze religiös-sittliche Weltanschauung empfangen, aus der sie geboren wurden. Andererseits kann jede unserer Beschäftigungen oder Berufshandlungen, sei es im Dienste des Ichs zur Übung des Leibes oder des Geistes, sei es im Dienste der Allgemeinheit, selbst die vorerwähnten mathematischen Begriffe könnten religiös sein, wenn sie

¹ Vgl. Herodot I Kap. 216 u. 149, 150.

² Wundt sieht wohl, daß das Adjektivum „sittlich“ von dem Substantiv „Sitte“ abgeleitet ist, aber einen inneren Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen will er dennoch nicht zugeben. Ganz ebenso verfährt er an anderer Stelle mit dem Begriff des grammatischen Geschlechtes, als wenn solche Bedeutungsentwicklungen reinster Willkür entspringen könnten.

in unserem Bewußtsein teilhaben an dem Jenseits als hinstrebend nach oder als Erkenntnis von dem unendlich Großen und Vollkommenen, nach dem unser Sein hindrängt, die Zahl ∞ könnte als heiliges Zeichen geradezu göttliche Verehrung genießen. So kann alles als eine religiöses Leben fördernde oder hemmende Macht oder als damit im Zusammenhang stehend gewertet werden; was und wie es aber in diesem Sinne erfaßt wird, das hängt ganz von dem jeweiligen Bildungsgrade des Menschen ab und von den ehernen Notwendigkeiten, die an ihn herantreten. Daher ist es richtiger, statt von der Unsittlichkeit und Irreligiosität der niederen Mythenwelt von minderer Sittlichkeit und minderer Religiosität oder gegebenenfalls auch von religiösem oder sittlichem Tiefstand zu sprechen. Doch darf auch da nicht übersehen werden, daß selbst ein solcher sittlich-religiöser Tiefstand im Verhältnis zu dem, was ihm vorherging, Höhepunkt ist und als solcher in der Zeit der Aufwärtsbewegung seiner Idealwerte angesehen wurde.

Die Beurteilung des Mythos vom sittlich-religiösen Standpunkte aus leidet aber nicht nur unter der Verkennung des relativen Charakters von Sitte und Religion, sondern auch dadurch, daß die Gemüts- und Willenselemente, das Individuum und die subjektive Täuschung gegenüber dem Gemeingeiste und dem relativen Wahrheitsgehalte des Glaubensinhaltes übermäßig betont werden. Heute, wo das Leben, vom Glauben gelöst, eigene Bahnen wandelt, der Menscheng Geist infolge der Trübung und Erstarrung der Glaubensideale über die religiöse Ideenwelt der Bekenntnisse zur Tagesordnung übergegangen ist, sieht die Religion allerdings fast so aus, als wäre sie nur noch Privatsache des einzelnen, der, ausgestattet mit seinen sittlichen Anlagen und getrieben von den seelischen Bedürfnissen seines Gemüts, sehen mag, wie weit er für seine Person die geoffenbarte Religion sich noch innerlich aneignen kann. Ein solches individuelles Verhalten und seine Äußerungen allein als religiös zu bezeichnen, ist nicht einmal für die Gegenwart, geschweige denn für die mythische Vergangenheit zulässig, in der das Individuum in einem ungleich höheren Grade in dem Gemeingeiste aufging. Reli-

giös kann an sich alles und nichts sein, die subjektive Anschauung entscheidet über das religiöse Was, indem es ihm seine höhere Bedeutung zuschreibt. Aber diese Entscheidung beruht nicht auf der subjektiven Willkür, sie ist begründet in der Wirklichkeit und auf der in ihr gegebenen Erfahrung, und sie ist abhängig von dem Grade der Einsicht in die Wirklichkeit. Was zu einer bestimmten Zeit und in einem gegebenen Umkreise der Erfahrung religiös ist, das ist eine durch die sie bestimmenden Faktoren gegebene Größe. Sie ist jeweilig ein Allgemeinbesitz, und ihr relativer Wahrheitsgehalt wird dadurch verbürgt, daß Gemeingeist und individueller Geist einander als Korrektiv und Korrelativ dienen; denn durch das gegenseitige Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum und durch die daraus folgende Notwendigkeit, daß auch das individuelle Gemütsleben, um seine eigenen neuen Bahnen der Gemeinschaft zu erschließen, sich geistig abklären, die Gründe seiner Erregtheit aus der Wirklichkeit selbst begreifen muß, wird das ursprüngliche Triebhafte und Gefühlsmäßige hinter die Idee zurückgedrängt, der Glaubensinhalt ein geistiger und durch die Zustimmung der Gemeinschaft zur höheren (relativen) Wahrheit der Zeit. So bezeichnet auch Wundt in seiner Völkerpsychologie die Gebundenheit der religiösen Vorstellung an eine Gemeinschaft als das erste — wenn auch nicht ausschlaggebende — Merkmal ihres religiösen Charakters.¹ Gelten dagegen die frommen Vorstellungen und Empfindungen des Individuums allein schon als der Inbegriff der Religion einer Zeit und nicht gleichsam deren im Gemeingeiste der Offenbarung niedergelegte Quersumme, dann fehlt das Regulativ des Gemüts und des Intellekts, das die Gemeinschaft bildet, die Bürgschaft der Wahrheit und die Verbindlichkeit des Glaubens. In der Gemeinschaft keimt unter der Maske der gemeinsamen egoistischen Bestrebungen bereits in ältester Zeit der Altruismus, das Opfer und die Hingabe an die Gemeinschaft, deren Ziele in der Stammesgottheit² verkörpert sind, mit anderen Worten „die Summe des Gesetzes“, das Gebot der Nächstenliebe.

¹ Vgl. S. 120.

² Wenn hier kurzweg von Stammesgottheit gesprochen wird, so soll das

Der Clan, der Stamm, das ist der Nächste in alter Zeit. In ihm aufgehen, heißt dem Clangotte dienen, ist eins mit Religiosität. Mit dieser Einheit ist auch des Individuums Wohl und Wehe aufs innigste verschmolzen, und die ideelle Durchdringung der realen Daseinsbedingungen dieser größeren Einheit liefert die religiöse oder mythische Anschauungswelt, in der sich die einzelnen Angehörigen des Verbandes mit ihrem Denken, Hoffen und Fürchten bewegen. Tauglichkeit ist da Tugend, Mangel an Tauglichkeit Laster, und dieser rächt sich ebensoschnell am Individuum, wie er leicht dem ganzen Stamme gefährlich werden kann. Der Feigling ebenso wie der schwache und elende Stamm werden verdrängt. Das Moor, der Urwald, das Gebirge, die Wüste sind ihr Los. Diese Elenden sind die Outlaws, die aus dem heiligen Gesetze der Gottheit Ausgestoßenen, vom Paradiese Verbannten; denn sie haben keinen Anteil mehr an den fruchtbaren und gesegneten Gegenden der Erde. Aus dem sozialen Leben und den Forderungen, die es an den einzelnen wie an die ganze Gemeinschaft stellt, entstehen die wichtigen Vorstellungen vom Paradies und von der Hölle. Im glühenden Wüstenbrände, im Sumpf, in der Finsternis der Wälder und in Höhlen sitzen daher die Teufel, die dämonischen Gottheiten der wilden Stämme und der von der Kultur Verbannten, welche die Kinder der Erde, denen allein das Prädikat Mensch zukommt, unablässig verfolgen, ihnen und ihrem Glücke neidisch und zu jeder Schandtats gegen sie bereit sind. Umgekehrt erntet jeder einzelne, der sich in der höheren Gemeinschaft seines Stammes vergißt, die Pflichten gegen den Stamm und damit gegen den Stammesgott getreulich erfüllt, mit ihm zugleich die Früchte des Erfolges; er wird des gelobten Landes teilhaftig, um das er mit den anderen zusammen sein Leben einsetzt. Von der Erfüllung der idealen, auch der sinnlich idealen Forderungen der Religion hängt dauerndes Glück oder dauerndes Elend im Diesseits für die Lebenden, dauernde Seligkeit oder dauernde

weder eine Mehrheit von Gottheiten ausschließen noch den niedersten Kulturstufen den Glauben an persönliche Götter zubilligen.

Reue im Jenseits für die Toten ab, indem der Glaube hier das erschütterliche Festhalten an und Ringen nach den Gütern eines Paradieses, das Wirken eines Reiches Gottes auf Erden bedeutet, das aus dem Gemeinschaftsleben erwachsen ist.

So bilden Kultur und Gottheit, Religion und Menschentum, Individuum und Gesellschaft eine innige Gemeinschaft, in der das Individuum nach dem religiösen Gemeinideal gewertet wird, von ihm aus Licht und Leben empfängt. In den Zeiten des Altertums zumal, da dieses Ideal so viel realistischer, praktischer und bescheidener war, der Himmel nicht so hoch über der Erde lag, daß der Sterbliche verzagen mußte, ihn zu erreichen, wandelte die Gottheit so recht sichtbarlich unter den Menschen; aus jedem Erfolge lachte ihm da der Himmel, nickte ihm die Gottheit Beifall zu und spornte ihn zu neuen Taten an, wie sie andererseits unverzüglich und furchtbar straffte.

Gewiß fand hier auch das Gemüt des einzelnen seine Befriedigung, aber das ist nur unwesentlich daran. Die Religion steht gerade in alter Zeit über dem Wohl und Wehe des einzelnen, ist Geist, der sich durchsetzt, der unentwegt das faule Fleisch des Menschen ausbrennt und bis zu der Härte sich versteigen kann, daß er dem Gebot der Nächsten- und Elternliebe die Forderung: „Haßt Vater und Mutter!“ entgegensetzt, wenn Vater und Mutter aufgehört haben, des Menschen „Nächste im Geiste der anerkannten Wahrheit“ zu sein.

Wenn die neuere protestantische Theologie¹ dementgegen an

¹ Die protestantische Theologie steht fast durchweg auf gegenteiligem Boden. Vgl. P. Wernle, Einführung in das theologische Studium S. 41; „Es ist ein Vorurteil, die Hauptsache der Religion in Weltanschauung und Denken zu erblicken.“ Das sei nämlich eine dem Gegenstande fremde, von außen aufgezogene Beobachtung. Begründet wird diese Ansicht damit, daß die Religion schließlich auch wieder nicht in Gedanken und Phantasien verlaufe, sondern in Handlungen, Geschenken des Menschen an die Gottheit und der Gottheit an ihn. So sei sie weit weniger eine Denkform als eine Lebensform. Diese Ausführungen trennen künstlich menschliches Denken und Handeln voneinander. Selbstverständlich hat die Religion einen vorwiegend praktischen Charakter. Dieser ist in ihren Anfängen sogar so eminent praktisch, daß die Theo-

Stelle der religiösen Idee die Persönlichkeit, das individuelle Gotterleben und damit die irrationalen und unberechenbaren Größen des Gemütslebens als das Wesen der Religion proklamiert, so geht sie

logen schon gar nicht mehr von Religion hier reden. Aber dieser praktische Charakter wurzelt darin, daß die Religion Gemeingeist ist und gemeinschaftliche Ziele und Aufgaben stellt. Überall, wo Gesetze gegeben, geistige Normen geschaffen sind, haben diese natürlich den Zweck, das Leben, den praktischen Gebrauch zu bestimmen und aus der praktischen Handhabung z. B. des Gesetzes ließe sich doch unmöglich darauf schließen, daß in der praktischen Rechtspflege und nicht in den jeweiligen Rechtsideen das Wesen des Rechtes liege. Geist ist hier wie da das Wesen der Sache, in dem einen rückschauender Geist, der die erworbene Kultur erhalten und sichern soll, im anderen vorausschauender Geist, der erobernd vordringt und dabei jenen anderen als ein Bollwerk aus sich entläßt. Die gewichtigen Zeugnisse der christlichen Quellen für die Bedeutung der Erkenntnis, des Geistes der Wahrheit für die Religion werden theologischerseits oft mit wenig stichhaltigen Gründen abgetan. Vgl. Eph. 4, 17 (Weiß II, 363): „Ihr dürft nicht mehr wandeln so wie die Heiden in ihres Sinnes Nichtigkeit, sie sind ja verdunkelt in ihrer Erkenntnis, sie sind entfremdet von dem Leben Gottes; das macht die Unwissenheit, die in ihnen herrscht und die Verstockung ihres Herzens.“ Diese Stelle, so erklärt Wilhelm Lueken (das. S. 364), zeuge nicht für unsere Anschauung; wenn hier der Wandel der Heiden auf ihre Unwissenheit zurückgeführt werde, der die Erkenntnis auf seiten der Christen gegenübersteht, so sei die Erkenntnis hier nicht etwas nur Theoretisches, nicht ein bloßes Wissen, sondern — wie durchweg im Neuen Testament — etwas sehr Praktisches, denn durch Kenntnis eines Gottes gewinne man nach antiker Auffassung teil an ihm. Diese Bemerkung, so richtig sie auch sein mag, zeigt doch andererseits durch ihre Formulierung, daß sich in unserem Bewußtsein eine verhängnisvolle Anschauung von dem Verhältnis zwischen Wissen und Leben, zwischen Theorie und Praxis herausgebildet hat. Durch die immerwährende Gegenüberstellung von Religion und Wissen ist es so weit gekommen, daß uns der Geist wie dessen Erkenntnisse gleich kraftlosen Hirngespinnsten außerhalb der Gottheit stehen, daß die Masse des Volkes der Religion abgeneigt ist und zur Wissenschaft sich nicht aufzuschwingen vermag, weil diese allzu theoretisch geblieben ist, zu wenig Fühlung mit dem Leben selbst gewonnen hat. Nur die Erkenntnis, daß das Menschenleben ein Leben im Geist und daher wahre Theorie künftiges Leben, lebenspendende Macht, wie die praktische Lebensführung in Aktion umgesetzte Theorie des Lebens ist, kann die Kluft zwischen beiden wieder ausfüllen, kann die Offenbarung des göttlichen Geistes auch der Neuzeit aus bücherfüllenden Schemen zu machtvollen Faktoren des Lebens, zur Religion umschaffen. Besonders ist daher an Luekens Meinung nur, daß er die erwähnte antike Auffassung als etwas Besonderes, das heute keine Gültigkeit mehr hat, hinstellt.

dabei von der Neubildung und Entstehung der Religion und von jenem Konflikte zwischen Individuum und Gemeingeist aus, der vornehmlich in den großen Religionsstiftern am großartigsten und deutlichsten zutage tritt. Aber Religion wird hier nur scheinbar Sache des Individuums, die Welt der Schmerzen wird nur vorübergehend auf die Schultern eines Recken und Vorkämpfers geladen, dessen Ich zum Inhalt eines neuen Glaubens wird. Nicht kraft seiner suggestiv-magischen Wirkung auf die Zeitgenossen — und möchte diese noch so groß sein — überdauert und beherrscht der religiöse Heros den Wechsel der Zeiten, sondern nur vermöge des überragenden Geistes, mit dem er die menschliche Gesellschaft zu umspannen, die Gegensätze der Welt harmonisch in sich, dem Mikrokosmos, zu vereinen, den Sinn des Lebens also zu erfassen und neue Gesetze zu verkünden vermag. So gebiert er aus sich heraus durch Konzentration der disparaten Geisteselemente seiner Zeit den neuen Gemeingeist, die Normen einer neuen Geisteskultur und wird durch seine ideelle Offenbarung allein Maß und Ziel der Tausende und Millionen. Damit erreicht er eine Größe, von der die traurigen Pseudoheilande unserer modernen Literatur meist himmelweit entfernt sind. „Wie er räuspert und wie er spuckt“, das haben unsere modernen Romanschriftsteller dem Jesus der Evangelien durch die theologische Brille glücklich abgesehen, und psychologisch sauber sezieren setzen sie ihn in ihren Jesusromanen auf die Tafel des ästhetischen Genusses. Der Erfolg ist ihnen sicher, denn dafür sorgt die breite Masse der theologisch bearbeiteten Gebildeten, die ganze Erscheinung aber stellt nichtsdestoweniger einen bedauerlichen Rückschlag gegenüber dem kühnen Anlaufe der Tübinger Schule dar, durch den Zeitgeist des Messiasideals zum Geiste des Christentums zu gelangen.

Neuerdings mehren sich erfreulicherweise die Stimmen, die wieder mehr die Abhängigkeit der Religion vom Zeitgeist betonen. So wendet sich beispielsweise Kurt Leese (Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Ludwig Feuerbachs, Leipzig 1912) ebenso gegen den Illusionismus wie gegen die übermäßige Betonung des praktischen Charakters der Religion.

Dennoch ist sie ebenso wie die schon früher gemachten Versuche, den Glauben auf das Individuum, auf sein persönliches Fühlen, seine persönliche Sittlichkeit zu beschränken, nur eine natürliche Folge unserer religiösen Entwicklung. Der Geist, der sich vergeblich am Dogma müde gearbeitet hatte und endlich vom unverständenen Glauben freimachte, um eigene Bahnen zu wandeln, mußte sich als ein dem Geglauten Heterogenes neben die Religion stellen und diese, damit sie zu ihrem Rechte komme, auf die Empfindungen der Seele, auf die religiösen Bedürfnisse des frommen Gemüts und auf die sittlichen Forderungen basiert werden, welche letzteres trefflich wäre, wenn sich die zahlreichen Paradoxa der christlichen Ethik vom Dogma, von der ganzen christlichen Weltanschauung trennen ließen und ohne wahres Verständnis dieses Gemeingeistes über verschwommenes und widerspruchsvolles Meinen auf diesem Gebiete hinauszukommen wäre. Bei aller Trefflichkeit der textkritischen religions- und literargeschichtlichen Leistungen ist daher die liberale Theologie mit ihrer überstarken Betonung der Individualität und des praktischen Christentums auf dem Holzwege. Indem sie auf solche fraglichen und gefährlichen Surrogate des Glaubens sich stützt, hat sie in Wahrheit dem abgeschworenen Dogmatismus eines blinden Buchstabenglaubens die Hintertür offen gehalten und der Orthodoxie Dienste geleistet in dem Bestreben, das liberale protestantische Christentum vor dem Zusammenbruche zu bewahren.

Ist Gott, wie wir von Jugend auf gelernt haben, wirklich der allmächtige, umfassende Geist, dann gibt es keinen Geist, der nicht in einem Verhältnis zu ihm stände, keine Religion, die nicht mit Recht das ganze geistige Leben zu umspannen suchte, dann ist Geist und immer wieder Geist die Grundlage und das Wesen aller Religionen.¹ Nur aus dem Mangel an einem einheitlichen des Men-

¹ Wrede (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901) betonte neuerdings wieder energisch die Entwicklung der „Auffassung“ vom Leben Jesu, die hinter der Frage nach dem wirklichen Leben Jesu gänzlich zurückgetreten war (S. 6). Er sah, daß die Wissenschaft vom Leben Jesu vor allem an der psychologischen Vermutung krankt, die eine Blüte der Geschmacks-

schen ganzes Sein und Wesen umspannenden Gemeingeiste ist die unselige religiöse Zersplitterung der Gegenwart zu erklären, und auch die Schatten, die der römische Koloß auf die Geisteskultur der Neuzeit wirft, lassen sich nur lichten, wenn das Christentum und sein Stifter als eine einheitliche, zusammenhängende geistige Größe erfaßt und erforscht werden.

Für Mythos und Religion gilt daher gleichermaßen: Die geglaubten Begriffe, zwar nicht der wohlgezielte Abklatsch der Außendinge, wie ihn die Gattungs- und Artbegriffe im Grunde darstellen, wohl aber die lebendigen und lebensschaffenden Vorstellungen von dem Wesen und der Bedeutung der Objekte für den Menschen und von ihrer Stellung im Universum sind von Anbeginn Gegenstand des Glaubens und wirksame Mächte der Kultur gewesen. Geist, Kultur, Religion bilden eine unzertrennliche Einheit. Soll zwischen Religion und Mythos ein zeitlicher Unterschied gemacht werden, dann kann es nur der sein, daß der Mythos so weit reicht wie der Sinnbegriff, Religion aber da anfängt, wo das abstrakte Denken aufhört, sich des Bildes zu bedienen. Noch aber gäbe es dann keine eigentliche Religion, da bisher keine des mythischen Bildes bar ist. Richtiger läßt sich ihr Verhältnis zueinander daher so bestimmen, daß die Religion Inbegriff des Glaubensgeistes, der Mythos sinnbegriffliche Glaubensform ist.

Kap. VIII. Mythischer Monismus.

a) Die Einheit von Objekt und Gottheit.

§ 35. Mythos und Religion sind unzertrennlich von der Kultur; sie umfassen daher alle „menschlichen“ Funktionen ohne Ausnahme, also auch die niedersten Verrichtungen des Menschen, sofern sie

urteile gezeitigt hatte (S. 2 f.), und dementsprechend erkannte er auch, wie eng schon im ältesten Christentum Glauben und Wissen verquickt sind. So erklärt er beispielsweise S. 103: „Leicht verständliche Varianten der Vorstellung (von der Verständnislosigkeit der Jünger) sind es, wenn bald von Mangel an Einsicht, bald von Mangel an Glauben, bald von Staunen, bald von Furcht die Rede ist. Erkenntnis und Glauben fallen für Markus nahezu zusammen. Die Furcht setzt das Fehlen der Erkenntnis voraus, ebenso das Staunen.“

nicht rein animalischer Natur und Bedeutung sind. Aber auch diese (z. B. die Verrichtung der Notdurft) können im Glauben eine Rolle spielen, so daß die sie betreffenden Anschauungen in dem Falle religiöse sind. Es ist wichtig, das denen gegenüber zu betonen, die alle Religiosität erst mit der Nächstenliebe und dem Monotheismus beginnen lassen. Aus diesem Grunde kann die Religion bis in eine Glaubenssphäre zurückgehen, in der die Glaubensbegriffe und Ideale noch ganz konkret, sachlich und unmittelbar sind. Wir haben es freilich verlernt, den göttlichen Geist, der im Objekt und durch das Objekt gegeben ist, als solchen zu betrachten, oder gar ihn in dem Objekte zu ehren, und doch wohnt auch heute noch solch göttlicher Geist in ihnen, sind z. B. die Werkzeuge des Handwerkers im Grunde Götter, die ihm gnädig seinen Unterhalt, die Lust zu einem gemeinnütigen Leben und seinem Dasein einen rechten, echten Lebensinhalt geben.¹ Über dem unerreichbar ganz Großen haben wir diese Menge der kleinen Gesellen des Lebens vergessen, die Heinzelmännchen der Sage, die im stillen reichen Segen und selbstsicheres Glück spendeten, bis grausam ein höheres Licht auf sie fiel und ihnen die Asche der Vergänglichkeit² gestreut wurde, auf der sie, einmal in ihrer Kümmerlichkeit entdeckt und

¹ Die Heroen der Griechen sind vermutlich zum großen Teil Götter, die in Beziehung zum Handwerk stehen. „Schon W. H. Roscher hat die Beobachtung gemacht, daß viele Namen sogenannter Heroen deutliche Beziehungen zu den von ihnen vertretenen Erfindungen, Gewerben und Tätigkeiten verraten (vgl. Fleckeisens Jahrbuch 1881 b. 123, 670 f.), so die Heroen *Μάρτων* und *Κεράων*, der Brotknetter und der Weinmischer, die zu Sparta verehrt wurden; in Achaia ein *Λειπνεύς* = Speiser. Diese Namen wurden auch hohen Göttern als Beinamen untergeordnet.“ Vgl. Usener, Götternamen S. 255.

² Hier ließe sich auch an die bekannten Worte erinnern, mit denen der Bischof Remigius den König Chlodwig nach der Entscheidungsschlacht gegen die Alemannen (496) taufte: „Verbrenne, was du angebetet hast, und bete an, was du verbrannt hast!“ (vgl. Junghaus, Die Geschichte der fränkischen Könige Childerich und Chlodovech. Göttingen 1857). Die Asche ist demnach ein Zeichen der Verbrennung, der Abschaffung der alten Götter und muß auch hier in diesem Sinne als das Produkt des Feueropfers aufgefaßt werden, in dem die früheren Gottheiten (Heinzelmännchen) dahingegeben sind. Vgl. auch Kohlbach, Feuer und Licht im Judentum, Zdvfv XXIII 235 f.

bloßgestellt, unwiederbringlich ins Nichts verschwinden mußten. Die nackte Wahrheit und das neue Gewand der christlichen Anschauungen lösten die älteren Vorstellungen vom Glauben los. Zwar gab das Christentum den Gilden in ihren handfesten Patronen einen nicht gering anzuschlagenden Ersatz, doch vermochten diese — und auch sie finden heute nur noch in der volkstümlichen katholischen Kirche ihren Rückhalt — die Klage um die verlorenen Kleinen nicht zu bannen; denn es ist und bleibt eine Wahrheit, die uns die Heinzelmännchensagen verkünden: der kleine Mann, der Handwerker wie überhaupt die Berufsstände bis auf ganz wenige Ausnahmen entbehren eines innigen Zusammenhanges zwischen der Gottheit und dem Werk ihrer Hände. Es fehlt das Berufsideal, das, als wahrhaft göttlich anerkannt, auch den schlichtesten Arbeiter belehrt, daß er mit seiner groben Hände Arbeit im göttlichen Geiste als ein wertvolles und geachtetes Glied der einen großen menschlichen Kultur wirkt, ein Ideal, das ihm Selbstbewußtsein, Arbeitsfreudigkeit gibt und seinen Stand gegenüber der Welt mit ethischen Gründen hebt; es fehlt das Gottesgnadentum, von dem kein Mensch und kein menschliches Schaffen ausgenommen ist, das aber infolge der Entwicklung des Christentums im Katholizismus von dem Wirken und eigentlichen Lebensinhalt des Menschen getrennt und an die Leistung der sakramentalen Forderungen geknüpft wurde.

Die Heinzelmännchen sind bereits anthropomorphe Gottheiten; sie entstammen einer verhältnismäßig späten Zeit. Aber darum gerade sind sie uns für die ältere Zeit des Urmonismus, d. h. der Einheit von Geist und Objekt, willkommene Interpreten. Auf der ältesten Kulturstufe wird noch nicht ein ganzes Handwerk, sondern vorerst nur ein einzelnes Werkzeug des Menschen als göttlich angesehen und seine Kulturmission nicht anthropomorph aufgefaßt, sondern als unmittelbar im Objekte gegeben verehrt. Das Schwert, der Hammer, die Fessel oder, was fast dasselbe ist, der im Aberglauben vielgenannte Faden sind solche Götter, d. h. leibhaftige Begriffe oder Ideale, und daher Träger eines Geistes, der auch heute noch bis zu einem gewissen Grade göttlich genannt werden kann.

Das Schwert¹ war nicht nur ein Gott, es ist es auch heute noch; wenn wir uns auch des Schwertgottes etwas schämen, kann er doch Großes, Erlösung von Knechtschaft, wirken und ein Strafrichter der Völker sein, der verdammt oder erhebt. Als ein Ideal der kriegerischen Tugend, des richtenden oder rächenden Zornes hat das Schwert eine überirdische eigene Macht. Gibt der Vater dem Kinde gleich nach der Taufe ein Schwert in die Hand, so wird es nach einem späten deutschen Aberglauben kühn und beherrscht.² Der Sinn dieses Aberglaubens ist klar. Womit man umgeht, das hängt einem bekanntlich an, und wer von frühester Jugend mit dem Schwerte spielte, der wird es als Mann dereinst auch brauchen, des Schwertes Geist wird auch an ihm sich offenbaren. Die mittelalterliche Auffassung des Papsttums und des Kaisertums als des geistlichen und des weltlichen Schwertes ist nur ein Erbstück des viel älteren Schwertglaubens.

Der Hammer ist zum Teil nichts weiter als des Schwertes Vorläufer.³ Ein Hammer ist das mächtige Volk der Babylonier, und Gott zerschmettert mit diesem Hammer Königreiche.⁴ Hammer be-

¹ Herodot (4, 62) berichtet, daß die Skythen den Ares unter dem Bilde eines alten eisernen, in einen ungeheuren Reisighaufen aufrecht eingepflanzten Schwertes verehrten. Die Alanen hefteten nach Ammianus Marcellinus das Schwert entblößt an die Erde und verehrten es als Mars. Ebenso genoß das Schwert bei den Quaden göttliche Verehrung, wie auch beim Schwerte geschworen wurde (Ammianus Marcellinus, Hist. 14, 17); vgl. Grimm, Myth. I, 169 und E. H. Meyer, GM. 16. So soll auch Níðuð dem Vølund bei des Schwertes Schneide schwören (Vkv. 33). Nach Grimm, Myth. II, 737 wurde das Schwert auch der Anrede teilhaftig und hieß gleich dem altnordischen Helden und dem Feuer „bani“ = Mörder.

² Grimm, Myth. III, 438 Abergl. 131.

³ Vgl. auch bei Sophus Müller, Urgeschichte Europas S. 69 die Angabe, daß der Hammer sich aus dem Doppelbeil, der Labrys, also aus der Streitaxt entwickelt hat.

⁴ Kautzsch, AT. Jer. 50, 23. 24: „Wie ist doch zerschlagen und zerbrochen der Hammer, der die ganze Erde schlug! Wie ist doch zum Entsetzen geworden Babel unter den Völkern!“ und Jer. 51, 20: „Als Hammer galtest du mir, als Kriegswaffe, und ich zertrümmerte mit dir Völker und vernichtete mit dir Königreiche usw.“ Diese Metaphern poetischer Art müssen nichtsdestoweniger auf den alten Hammerglauben zurückgeführt werden.

zeichnet im Deutschen den Mann, der wie ein Blitz oder Donnerkeil auf die Feinde herniederfährt.¹ Hammerwurf bezeichnet im Germanischen den Besitz, dient zur Grenzbestimmung, heiligt nach altem Recht den Erwerb, wie Hammerschlag noch heute in der Zwangsversteigerung den verwirkten Besitz des wirtschaftlich Unterliegenden anderen zuspricht², und nichts ist natürlicher als das; denn wohin des Starken Hammer fällt, da ist sein eigen; so weit sein Hammer reicht, so weit reicht sein Land, reicht die Kultur des Donnerers, an den er glaubt, und mit Bedauern verkündet uns der nordische Mythos, daß Thors Hammer einen so kurzen Griff hat, daß göttliches Recht nicht über den ganzen Erdengrund reicht. Nach Saxo braucht Hother nur dem Hammer Thors den Stiel abzuhaueu, um damit den Sieg über die drei obersten Gottheiten Odin, Thor und Baldr zu erringen; aber das bedeutet nichts Geringeres, als daß die Finsternis von der Erde Besitz ergriffen hat, daß Wahnglaube dem Recht und dem göttlichen Lichte der Wahrheit die „Handhabe“, Macht und Bereich, genommen hat.³

Als später das Christentum der Thorsverehrung ein Ende machte, da wurde Meister Hämmerlein zum leibhaftigen Teufel⁴, wie die Götter der Heiden selbst; die verteufelten Kerle, seine Anhänger, mochten den Christen genug zu schaffen gemacht haben. Das aber hinderte andererseits wieder nicht, daß Gott selbst als der Schmied vom Oberlande angesehen wurde, daß die Teufelskerle beim Volke weiterhin in Ansehen standen, fand sich doch für jenen Karl, der die Mauren auf französischem Boden niederschmetterte und dadurch Gallien vor der Invasion des Islams rettete, kein besserer Beiname als Martell, der Hammer. Und an recht alte Zeiten werden wir ge-

¹ E. H. Meyer, GM. S. 298: „dat is en Hamer, hamersken Keerl“ (Brem. ndrs. Wb. 2, 575) für Donners- oder Blitzkerl, weil eben der Donnergott den Hammer führt.

² Vgl. Grimm, Rechtsaltertümer S. 64 und Myth. S. 165; Mannhardt, Götterwelt S. 197; Wuttke S. 21.

³ Vgl. auch Grimm, Myth. I, 150.

⁴ Grimm, Myth. III, 295: „Der Teufel heißt Meister Hemmerlein.“ (Kemble, Sal. a. Sat. 146, 177).

mahnt durch den schlichten Kanon, der auch heute noch hie und da ertönt: „Es ist ja kein Dörflein so klein, ein Hammerschmied muß ja drin sein“; denn es gab eine Zeit, da ohne den Schmied kein Ehebund geschlossen, ohne ihn auch das kleinste Dörfchen nicht fertig werden konnte.¹ Der Eheschmied von Gretna-Green, das Tiroler Herdschmiedel, dessen Hämmern Hochzeit bedeutet, ja auch der Schmied des neuen Deutschen Reiches, eines idealen Ehebundes modernster politischer Art, bei dessen Schließung freilich der große Schmied aus dem Oberlande und die Braut Germania in ihrem mythischen Recht etwas zu kurz kamen, sie alle ragen als Zeugen alter Kulturauffassungen in unsere wesensverschiedene Gegenwart hinein und führen uns zur Betrachtung der von ihnen geschmiedeten Hymensfessel und damit zu unserer an dritter Stelle erwähnten Götterart: den Fesseln des Erdenlebens.

Als es Hephaistos glücklich gelungen ist, den grimmen Kriegsgott mit unlöslichen Liebesbanden an Aphrodite zu fesseln, da lacht der olympische Götterkreis, strahlt der Himmel vor Freuden; eine niedere Kultur hat über bloße rohe Kriegsgier obgesiegt², und fortan ist auch der Krieg nicht mehr nur ein scham- und gesetzloses Ertrotzen von Besitz, denn der Schmied legt dem Krieger Fesseln an, die Kultur wirkt auch hier veredelnd und bindet durch Satzungen rohe Willkür. Lassen sich Roheit und zügelloser Liebestrieb auch nicht ganz damit binden, diese Fesselung bringt doch segensreiche Frucht; denn aus dieser Verbindung geht die Eintracht, Harmonia, hervor.³ Eisenringe tragen die germanischen Chattenkrieger, an

¹ Olrik, Nord. Geistesleben S. 36: „Daß der Hammer als Weihezeichen gilt, hängt vermutlich doch mit einer Kulturstufe zusammen, in der der Schmied eine hervorragende Rolle spielte.“

² Athene kämpft für die höhere griechische Kultur, Ares dagegen für die Asiaten; vgl. Roscher I, 479.

³ Vgl. Od. 8, 266 ff. Im Gilgamesch-Epos wird breit ausgeführt, wie der wilde Tiernensch Engidu durch die Macht der Liebe der Kultur gewonnen wird, indem sein feindlicher kriegerischer Sinn in den Armen einer Hierodule schmilzt; vgl. Ungnad-Gressmann, Das Gilgamesch-Epos I 83 ff. Eine lehrreiche Parallele dazu stellt die Simsonsage dar. Sie zeigt, wie der in seiner urwüchsigen

Händen und Beinen gefesselt naht sich der Germane im heiligen Semnonenhaine der Gottheit und bezeugt so seine Bundestreue, seine gehorsame Unterwerfung unter Gesetz und Recht. Daher werden auch die Götter selbst geradezu „bönd“ oder „hapt“, „Banden“ oder „Fesseln“, genannt, und es ist Heldenwerk, die Zügellosen oder Unbändigen zu binden. In diesem Sinne jagt Seyfrid im finsternen Tann die Bestien und hängt sie in den Bäumen auf, wie die Germanen die Opfertiere an den Baum des Heiligtums knüpften, und so mühen sich die Götter, den gewaltigen Fenriswolf, das Verbrechen im

Nomadenkraft unbezwingliche israelitische Held der höheren Kultur der philistäischen Küstenbewohner unterliegt, und zwar wiederum durch die Reize einer Schönen, der Delila (Buch der Richter 16, 4 ff.). Leicht wird's freilich auch ihr nicht. Sieben Fesseln, die noch nicht ausgetrocknet und also frisch sind, zerreißt er, wie Feuer den Wergfaden sprengt; ganz neue Stricke, die noch zu nichts verwendet waren, sind gleich unnütz, und als das Weib dem Schlafenden die sieben Locken seines Hauptes bindet und fest anpflockt, reißt er erwachend den Plock samt dem Aufzuge heraus. Die Volkskraft des Bergbewohners ist eben nicht so leicht zu bestriicken und zu umgarnen. Das Konnubium hatte wohl dem Philistertum und seinem verweichlichenden Einfluß die Pforten Israels geöffnet; dieses empfing frische Anregung von jenem, ja ganz neues Leben erwuchs aus der beiderseitigen Berührung der Völker, und alles das fesselte das niedere an das höhere Kulturvolk, aber dieses hatte noch keine Macht über den Heldengeist eines Simson, noch gehörte er politisch sich selbst an. Indessen schreitet die Abhängigkeit dennoch fort und kommt dem geweihten Quell seiner urwüchsigen Kraft, der Einfachheit seiner Sitten, bedenklich nahe. Vermutlich im Gegensatze zum geschniegelten (?) Philister ließ er in stolzer Unabhängigkeit sein Lockenhaar frei wallen, und nun bindet man ihm auch das. Noch einmal legt der Unbndige eine erstaunliche Probe seiner Stärke ab, aber sie ist das Vorspiel zum Ende. Delila raubt ihm Haar und Heldentum. Mit seiner Sitte siecht die Kraft dahin, die er aus ihr schöpfte. Was nun kommt, ist Erschlaffung, Knechtssinn, Verblendung und jenes Singen und Sagen von Heldentaten, die gewesen sind. „Seht ihr denn in eurer Blindheit nicht, was für elende Philisterknechte ihr geworden seid?“ Diese Mahnung wäre deutlicher und machtvoller aus der Sage zu entnehmen, wenn die Erzähler selbst nicht schon wieder weit über die Zeiten hinaus wären, denen sie angehört. So wissen sie nur kurz zu berichten, daß der Blinde noch einmal seine Kraft wiedererlangte, die Säulen der Philisterherrschaft zerbrach und unter ihren Trümmern selbst begraben wurde: Simsons Herrlichkeit und Schmach hatte einer neuen Zeit Platz gemacht. — Simsons Haar ist demnach in der Tat ein Seelenträger, aber in einem ganz anderen als dem animistischen Sinne.

Menschen¹, zu binden. Immer wieder reißt es sich los; nicht harte Gewalt, nicht eiserne Bänder helfen wider rohe Gewalt, das seidene Band, die weiche Liebesfessel allein² bricht den unbändigen Trotz; alle Asen lachen über das vergebliche Bemühen des Wolfes, loszukommen, nur Tyr nicht, der Kriegsgott, denn er büßt mit dieser Fesselung des wilden Begehrens im Menschen seinen Arm, seine einstige Macht ein. Aber dies geschieht nicht gezwungen oder durch Überlistung wie bei Ares, sondern als ein freiwilliges Opfer für die Götterwelt; für der Menschheit heiligste Rechte gibt er seine Macht dahin.³ Wunderbarer noch findet dieser Geist der göttlichen Fesse-

¹ Der Verbrecher heißt im Germanischen „Wolf“, ae. *wearg an. vargr*; neben dem gehängten Verbrecher hängte man auch Wölfe auf.

² Nach Gylfaginning C. 50 wird Loki mit den Därmen seines eigenen Sohnes Narfi gefesselt, und diese Därme werden zu Eisen. Hier ist an die Eingeweide als den Sitz des menschlichen Gefühls zu denken. Die Eingeweide und wohl auch die Gedärme sind Inbegriff des Gemütes, des Herzens. Keine Eingeweide haben heißt herzlos, gefühllos sein. So bedeutet *idrar* „die Eingeweide“ Atlam. S. 66 so viel wie „Reue“. Gudrun sagt hier zu Atli: *á munu þér idrar // ef þu allt reynir* = „dir werden noch die Eingeweide zuteil werden“ (dir wird noch die Reue kommen), wenn du alles erfährst.“ Demnach würde auch diese Fesselung auf eine mildere Kultur und Bändigung des Bösen von innen heraus, nicht durch äußerliche Gewalt hindeuten.

³ Begegnete bei den Römern ein Verbrecher einer Vestalin, so wurde er durch diese, wenn auch imaginäre Berührung frei (Achelis, Die Religion der Naturvölker [1909] S. 146). Dieser Brauch zeigt eine eigenartige Erweiterung der obigen Idee. Der Wolf, der mit dem Seidenbände in Berührung kommt, das Verbrechen, dem reine keusche Sitte entgegentritt, sie werden zunichte. Das Heilige triumphiert so über das Heillose, die heilige Hüterin der Reinheit macht den Sklaven verbrecherischer Leidenschaft frei, und die so äußerlich scheinende Satzung gibt dem Geretteten einen ergreifenden Beweis von der überirdischen Macht der Sittlichkeit. (Vgl. auch das Liebesabenteuer Engidus mit der Hierodule im Gilgamesch-Epos). — Der von Achelis berührte Brauch findet sich bezeugt bei Plut. Num. c. 10 (ed. C. Sintenis, Leipz. 1839 p. 135, 16 sq.): *Τιμὰς δὲ μεγάλας ἀπέδωκεν αὐταῖς Ῥαβδουχοῦνται δὲ προϊούσαι· κ' ἂν ἀγομένῳ τινὶ πρὸς θάνατον αὐτομάτως συντόχωσιν οὐκ ἀναιρεῖται. Δεῖ δὲ ἀπομόσαι τὴν παρθένον ἀκούσιον καὶ τυχαίαν καὶ οὐκ ἐξοπλήθηδες γυγόνεαι τῇ ἀπάντησιν.* — „Die Auszeichnungen, die ihnen Numa zuerkannte, waren sehr bedeutend. . . . Bei jedem Ausgange begleitet sie ein Liktor, und wenn sie einem Menschen, der zum Tode geführt wird, von selbst begegnen, so unterbleibt die Hinrichtung. Doch muß die Vestalin einen Eid ablegen, daß die Begegnung lediglich eine

lung in der Nibelungensage seinen Ausdruck. Als Gunther um Brunhild wirbt, die ältere Kultur um eine rauhe, widerspenstige Menschheit, da ist es nicht der alte Held, sondern was in ihm verborgen lebt, Siegfried, der Geist einer kommenden jüngeren Welt, der sich im rauhen Germanentum geregt hatte, der es mit übermenschlicher Kraft begabte, in Wahrheit allein das trotzige Weib bezwang und mit dem Liebesgürtel dem Alten verband. Aber dieser wahrhaft göttliche Geist, der Vorkämpfer einer neuen Kulturwelt, von der jene ältere im Grunde genommen noch fern war, wurde in diesem weicherem Gefühl und höherer Rechtsauffassung noch fremden Reckentum vernichtet. — Auch das Christentum verstand sich darauf, mit Seidenbändern das Heidentum an sich zu fesseln. Der Wassermann, der Nix, lockt mit bunten Bändern die Kinder, so lehrt der Aberglaube, und die katholische Kirche hat diese Lehre wohl beherzigt. Die frohen Feste des Jahres, die nicht selten innigen, Gemüt und Geist erfrischenden alten Bräuche vom tollen Fastnachtscherz bis zur Mittwinterfeier haben nie ihre Anziehungskraft auf die Kinder des Volkes verloren. Mochte die Geistlichkeit auch predigen, daß all diese Herrlichkeit nun in den Brunnen gefallen und dem alten Brunnengotte die Seligkeit verschlossen sei, er kam doch immer wieder mit seinem bunten Gefolge und mischte sich unter die Tanzenden oder spendete Trost den bekümmerten Herzen. Hier gab es nur ein wirksames Mittel, und sein Rezept lautete: „Wenn man den Wassermann kommen sieht, muß man bunte Bänder in das Wasser werfen, er greift neugierig danach und verwickelt sich in sie.“¹

zufällige und nicht beabsichtigte gewesen sei.“ Hat dagegen eine Vestalin ihr Keuschheitsgelübde verletzt, so wird sie lebendig begraben; sie gilt dann im Gegenteil als im höchsten Grade verderblich, und während sie zur Todesstätte in einer Sänfte getragen wird, geht ihr jedermann aus dem Wege (*Ἐξίστανται δὲ πάντες οἰωπῆ καὶ παραπέμποσιν ἀφθογοὶ μετὰ τινος δεινῆς κατηφείας*).

¹ Vgl. Wuttke S. 49, auch S. 50: Wenn man den Wassermann kommen sieht, muß man bunte Bänder in das Wasser werfen, er greift neugierig danach und verwickelt sich in sie (Bö.). Lehrreich ist Usener, RU, Das Weihnachtsfest S. 294 ff., wo gezeigt wird, wie die alten heidnischen Entsühnungsoffer in christliche Buß- und Bittgänge gewandelt wurden.

Die Kirche gibt zu, daß, wer so wunderschön singen kann wie der Nöck, der Erlösung teilhaftig sich macht. Mit ihren bunten Bändern hat die Vorzeit die Menschen schon eingefangen, mit bunten Bändern christlicher Färbung gilt es jetzt den Nöck, den Geist heidnischer Vorzeit, einzufangen, und so bleiben die alten Bräuche in veränderter christlicher Fassung bestehen, der Zaubergeist ist gebunden, das Heidentum unschädlich gemacht. Aber ganz verleugnen diese Wassergeister ihre Abkunft doch nicht trotz aller Bemühungen, sie christlich zu wenden; ein rotes Band um die Wade zeigt etwa die Grenze an zwischen dem oberen trockenen — dem ungefährlichen, der Oberwelt weiterhin angehörigen Bestandteil — und dem unterhalb befindlichen nassen, dem Bestandteil, welcher der heidnischen Versunkenheit oder Vergangenheit angehört und darum gefährlich ist.¹

Ein Band, eine Fessel ist auch der im Aberglauben so häufig begegnende Faden, insbesondere der rote Faden. Wie abgeschmackt und lächerlich erscheint uns heute die unübersehbare Menge der abergläubischen Bräuche, in denen der rote Faden, dieses Heilmittel für alles und jedes, seine Rolle spielt, und dennoch ist uns sehr wohl der Gedanke vertraut, daß in allem Kreuz und Herzeleid im kleinen wie im großen nur der eine wahre Heiland hilft, immer wieder nur der eine Gott. So sollten wir denn auch begreifen, daß einst der Geist des roten Fadens gleichfalls eine immer und immer wieder das Übel bindende und heilende Gottheit war, daß sie wirklich dereinst geholfen hat und zwar keiner wahnbetörten, phantastischen und vernunftlosen Menschheit, sondern geistig normalen Leuten, die ganz gut wußten, was sie wollten und sagten. Daher sollte man sie auch nicht dafür haftbar machen, daß die erprobten, wenn auch bescheidenen Segnungen ihrer Kulturwelt in einer neuen fremden Umgebung zu Werken des Stumpfsinns und ungläublicher Dummheit wurden, die man nur als Produkte verworrener Gemütszustände oder

¹ Veckenstedt, W. S. S. 187. Über die apotropäische Bedeutung des Fadens im griech. Aberglauben vgl. Paul Wolters, Faden u. Knoten als Amulett. Archiv f. Rel.-Wiss. VIII. Beiheft (1905) S. 1 ff.

seelischer Exaltationen erklären zu können meint und daher am liebsten an den Psychiater verweist.

Zweierlei ist an dem roten Faden bedeutsam, einmal, daß er als ein Zeichen des Bundes mit der Fessel sich berührt, dann aber auch die rote Farbe, durch die der Faden mit dem Opfer zusammenhängt. Entsprechend seiner Verwandtschaft mit der Fessel, dem Bande überhaupt ist er Ausdruck des Bundes zwischen Gottheit und Mensch, so daß die mit ihm Umwundenen als Bundesangehörige gekennzeichnet werden. Seine besondere Bedeutung indessen erhält der Faden durch die rote Farbe. Diese hängt offenbar mit der Farbe des Blutes und dem Opfer zusammen. Schon im Alten Testament heißt es, daß der ins Opferblut getauchte Karmesinfaden vom Ausatz reinigt, und auf altgermanischem Boden ist der rote Faden der Faden des Blutbanns, er umgrenzt das altdeutsche Thing, und noch zu Anfang des 19. Jahrhunderts ist es deutsche Volkssitte, daß die Zuschauer nach einer Hinrichtung ihre Taschentücher ins Blut des Gerichteten tauchen.¹ Eine Macht wohnt solchem Blute inne. Es beschließt jeden, der sich zur Wiederherstellung des Rechts und des Bundes mit der verletzten Gottheit bekennt, in die Segnungen des dargebrachten Opfers ein, das nötig war, um die Gesamtheit zu entlasten, sie freizumachen von der Schuld, die einer der Ihren über sie selbst gebracht hat. Wer umgekehrt Verbrecher laufen läßt, nicht das Verbrechen mit dem Opfertode sühnt oder gesühnt wissen will², der läßt den Zorn der Gottheit auf sich, denn wird Verbrechen nicht gesühnt, so zerreißen schließlich alle Bande frommer Scheu. Blut ist also nicht, wie man so häufig lesen kann, ein besonderer zauberkräftiger Saft — solche Erklärung ist eben nichts als ein umschrie-

¹ Vgl. Kautzsch, AT. III 14, 4 und E. H. Meyer, GM. S. 212: Thors (oder des Blutes) rote Farbe ist die der Gerichtsbänke und Grenzfäden.

² Der Ursprung des Opfers geht höchstwahrscheinlich auf uralte Zeiten zurück, in denen kein anderes Recht als das des Stärkeren, und zwar mit göttlicher Autorisation herrschte. „Das Schlachten der Gegner hat eure Schlachtung aufgehoben“, das ist vermutlich die Wurzel alles Opfers; das zum Prinzip erhobene Kriegswüten fordert immerdar das Abschlachten des Feindes. Dazu kommt dann die ethisch wertvolle Selbstaufopferung für das Gemeinwohl.

benes *Ignoramus* —, es ist der Lebensspender, und seine Hergabe daher der höchste Beweis der Bundestreue, der Opferwilligkeit und des frommen Eifers gegen die Gottheit.¹ Ihr gehört daher schon nach alttestamentlichem Glauben das Blut, denn um ihretwillen wird es vergossen. Und wenn nun der Germane sich vor seinem Ende noch mit dem Speer blutig ritzt oder ritzen läßt, um nicht eines Strohtodes zu sterben, dann ist dies gleichsam seine letzte Ölung und ein Bekenntnis: „Herr, auch ich habe meinen letzten Bluts-tropfen für dich vergossen, ich habe mein Leben nicht faul auf dem Strohlager verträumt, sondern für Recht und Freiheit, für Wohl und Gedeihen der Meinen gekämpft, bis zum Tode getreu sterbe ich dir.“ Hierin nun wurzelt die Bedeutung des Blutes wie des Opfers. Der Opfernde legt Zeugnis ab, daß er mit Gut und Blut für die Gottheit einsteht. Das Blut, auch des Opfertieres als des Stellvertreters für den Menschen bei Gott, gehört daher Gott allein bei den Israeliten. Eine Bluttaufe, die Opferung des Lammes der Unschuld, reinigt sie, als sie von Ägypten ausziehen und einer neuen Kultur, einem neuen Gotte entgegengehen, wie der ins Opferblut getauchte Karmesinfaden auch später noch vom Aussatze reinigt. Es ist erklärlich, ja fast selbstverständlich, daß die Bluttaufe, das Martyrium der Unschuld, nie, auch im Christentum nicht, seine reinigende, von Schuld und Sünde erlösende Kraft verloren hat, wie uns das noch die Kreuzzugspredigten lehren, die den in den Kampf für göttliches Recht ziehenden Streitern Absolution von jeglicher Schuld und das Paradies verheißen. Wohin auch immer Opferblut fällt, da ruht der Segen der Gottheit. Daher besprengte der Priester mit dem blutbenetzten Wedel die Teilnehmer der germanischen Opferfeier, daher drängte sich noch bis in die jüngste Vergangenheit das abergläubische Volk zum Blute des Verbrechers, der als eine Opfergabe an

¹ Dieselbe Erklärung gibt auch E. Fehrle, Studien zu den griechischen Geoponikern (Bolls *Stoicheia* III 157), wie ich nachträglich aus den mir mit gütiger Erlaubnis des Verfassers zugegangenen Fahnenabzügen ersehe. Über die apotropäische Wirkung des Blutes vgl. auch Is. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer (Gießen 1914, RgVV. XIV), bes. S. 41 ff.

die beleidigte Gottheit dahingegeben war, und drängt sich noch heute zu dem Hause selbst des unschuldig Gemordeten. Der mittelalterliche Glaube an die segnende Kraft des Blutes der Unschuld¹, das Hartmanns Armen Heinrich vom Aussatz oder der Miselsucht genau so wie der blutgetränkte Karmesinfaden den aussätzigen Israeliten in noch früherer Zeit heilen sollte, scheint in dem letztgenannten abergläubischen Brauch erhalten zu sein, und sein idealer Grundkern, die Treue bis zum Tode, wird unvergänglich bleiben.

Durch seine rote Farbe nun wird die Bedeutung des Fadens als eines Zeichens des Bundes zum Zeichen des Blutbundes gesteigert. Aus dieser Idee heraus ist es zu verstehen, wenn der Aberglaube lehrt, daß Kind und Vieh vor dem bösen Blick wie überhaupt vor allem Unheil durch Umbindung eines roten Fadens geschützt werden können.² Und so ist auch die rote Schnur in der Geschichte von der Rachab zu verstehen, die die israelitischen Kundschafter aufnimmt und zum Lohn dafür von ihnen eine solche Schnur empfängt. Diese Schnur soll sie vor ihrem Fenster zum Zeichen anbinden, daß sie und ihr Geschlecht von den in die eroberte Stadt eindringenden Israeliten zu schonen seien.³ Sie allein hat sich den Israeliten zugänglich gezeigt, daher werden sie und ihr Geschlecht der Aufnahme in den Blutbund Jahwes gewürdigt, und der blutrote Faden oder die rote Schnur ist ein gemeinverständliches Zeichen dafür.⁴

b) Das Denken in Objekten.

§ 36. Die religiösen Ideen, die uns in den konkreten Objekten, in Dingen wie Schwert, Hammer, Fessel und Faden entgegentraten, sind, wie wir sahen, keinesfalls ganz roh und unsinnig; sonst wäre es unmöglich, daß sie sich zur Idee des Kriegsgottes und des Bundesgottes weiterbildeten, daß selbst im Monotheismus solche vergeistig-

¹ Vgl. hierzu auch Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (Gießen 1910) S. 61 ff.

² Vgl. Wuttke S. 282.

³ Kautzsch, AT. III 14, 4.

⁴ Nebenbei sei bemerkt, daß wir hier eine treffliche israelitische Parallele zu der nordischen Skirniför vor uns haben, von der aus auf die germanische Sage ein neues Licht fällt.

ten Objekte als bedeutsame Glaubensfaktoren geheiligt waren. Andererseits zeigten unsere Beispiele, daß Schwert, Hammer und Fessel noch nicht von Anfang an die personifizierten Gottheiten, zu denen sie sich später entwickelten, gewesen sein können. Sie sind lediglich als Glaubensbegriffe zu verstehen und als Träger religiösen Geistes, der zunächst indessen nicht vielseitig genug war, um den Gegenstand selbst zur Gottheit zu erheben. So weisen diese Dinge auf die älteste Stufe des Glaubens, auf den sogenannten Fetischismus¹ hin. Auf dieser Stufe besteht noch nicht eine Über- oder Unterordnung der Begriffe in der Weise, daß ein Objekt eine alle anderen über-

¹ Die in der Mythologie eingebürgerten Ismen, der Fetischismus, Animismus, Animalismus, Atavismus usw., bezeichnen, wenn auch praktisch wohl verwendbare, so doch auf Grund oft sehr äußerlicher Betrachtungen gewonnene Vorstellungsinhalte und trennen durch ein künstliches Schema da, wo das Leben eine untrennbare, durcheinanderflutende und ununterbrochen fortschreitende Erscheinungswelt schuf. Vor allem dürfen sie deswegen nicht als ein in sich abgeschlossenes einmaliges Faktum der Menschheitsgeschichte aufgefaßt werden; denn im Grunde genommen reichen der Animismus oder die Beseelung der objektiven Außenwelt bis zum allumfassenden einen persönlichen Gott, der Atavismus zum Gottvater, dem Urquell alles Seins, der Fetischismus bis zum sakramentalen Brot des Lebens, dem Heiland, der Animalismus bis zum schuldlosen Gotteslamm usw. Die oft recht künstlichen und subtilen Grenzen, die zwischen den einzelnen religiösen Anschauungsgebieten gezogen werden, beruhen auf unzulänglichen und darum unzulässigen psychologischen Erwägungen. Wenn wir hier vom Fetischismus als einer Erscheinung der ältesten Kulturstufe sprechen, so soll dies keinesfalls besagen, daß diese Erscheinung nicht auch noch in den späteren Zeiten und den höher entwickelten Religionen fortlebt, sondern nur, daß die menschliche Kultur mit einer begrifflichen Erfassung der Objekte begann, bei der unterschiedslos das Objekt als Geistesträger schlechthin erkannt wurde. Zur Würdigung des Fetischismus bemerkte Bastian sehr richtig: „Der Fetischglaube gilt als die roheste Auffassung der Religion, aber roher noch dürfte fast die europäische Auffassung solcher afrikanischen Auffassung erscheinen, besonders wenn im eigenen Hause gekehrt werden sollte“, und Achelis (Die Rel. der Naturvölker S. 145) erinnert treffend daran, daß auch das englische Union Jack und unsere Driekleur in den Augen des Negers Fetische seien, was sie im idealsten Sinne, nämlich als Symbole unserer Nationalität und Unabhängigkeit, als sichtbare Erinnerung an das Vaterland in fernen Himmelsstrichen auch wirklich sind. Vgl. ferner Aug. Baur [Fetischismus S. 566], der den Fetischismus als eine in sich geschlossene Religionsstufe ablehnte.

ragende Größe, eine Gottheit für sich darstellt. Der Mensch deutet hier nach und nach den Umkreis seiner Erfahrung und fügt das Objekt in den organischen Zusammenhang seines Lebens ein. So gewinnt ein jedes, auch das scheinbar unbedeutendste, nebensächlichste Ding einen eigenen Sinn und wird damit zu einer geistigen Macht. Die Schnitzel der Fingernägel, abgeschnittenes Haar, Grind, Speichel, Harn, Blut, Tränen, verschüttetes Salz, Treten auf den Besen, alles, was beim sogenannten Angang, dem ersten Ausgang am Tage oder auf dem Wege zu einem wichtigeren Unternehmen begegnet, das Jucken des Auges, das Sausen oder Klingen des Ohres, der Ruf des Kuckucks, alles und jedes bekommt hier inneres Leben. Sinnverwirrend und oft auch abstoßend durch die Roheit der Instinkte brodelte dies tolle Quodlibet im Hexenkessel des Zauber- und Aberglaubens, und es ist schließlich verständlich, wenn selbst noch heutigentags Mythologen in Verkennung der hier schlummernden Werte über dieses Kapitel der Mythologie den Stab brechen und sich mit dem schlecht angebrachten scherzhaften Hinweis davon abwenden: „Wenn der Hahn kräht auf dem Mist, ändert sich das Wetter oder es bleibt, wie es ist.“ Wuttke wies dagegen bereits darauf hin, daß z. B. in den Segensformeln der alten Heiden doch eine Ahnung von dem Zusammenhange des Lebens zum Ausdruck komme.¹ Noch weniger freilich will es den meisten einleuchten, daß hier Religion mit im Spiele sei, und das nicht etwa nur gelegentlich, sondern allenthalben. Man kann sich wohl vorstellen, daß der Mensch der ältesten Vorzeit sein furchtbar armseliges Leben mit ein paar Dutzend Tätigkeiten und Objekten ausgefüllt sah; ungleich schwerer aber fällt es, zu begreifen, daß in diesen wenigen Objekten, auf die sein ganzes Sinnen und Trachten ging, für ihn Seligkeit, Heil und Rettung so gut wie Tod und Vernichtung eingeschlossen waren und daß sie darum zugleich Träger seines geistigen, allgemeiner seines seelischen Lebens sein mußten.

Die gewonnenen Sinnbegriffe nun sind wirksame Mächte und

¹ Vgl. Wuttke S. 168.

geben dem, der in das Geheimnis ihres Wesens eingedrungen ist, die Fähigkeit, sich durch die rechte Anwendung und Verknüpfung dieser Begriffe die Welt zu unterwerfen, kurz, zu zaubern. Wissen ist Macht, und Wissen in Sinnbegriffen ist Zaubermacht. Dieses Wissen bemächtigt sich der natürlichen Zusammenhänge des Lebens und vermag daher willkürlich Wirkungen zu erzeugen. Es setzt den Menschen instand, durch einen Laut in die Flucht zu treiben oder durch einen anderen anzulocken. Der Priester, der die Natur der Dinge kennt, der heilen und verderben kann durch seine höhere Einsicht, ist der gegebene Zauberer. Aus sehr einfachen, sehr natürlichen Entdeckungen quillt zunächst der Zauber Glaube, und er bleibt uns nur unverständlich, weil den Zauberbräuchen genau so wie dem Aberglauben überhaupt ein uns fremdes Denken in Objekten zugrunde liegt. Wie solches Denken vermöge des Sinnbegriffs möglich ist, hatten wir bereits erwähnt; hier seien nur einige Beispiele zur Erläuterung aus dem mythischen Stoffe selbst gegeben. Nach germanischem Aberglauben trifft der Hammerschlag auf den Deckel des Sarges eines Gemordeten dem Mörder ins Herz.¹ Dieser Aberglaube ist an sich völlig unverständlich. Vergleichen wir indessen damit, daß auch Thor den Scheiterhaufen des gemordeten Baldr mit dem Hammer weihet und die Götter daraufhin alles daransetzen, um den Mörder Loki zu bestrafen, so gewinnen wir einen Einblick in dieses Dunkel. Durch den Hammerschlag wird der Gemordete geheiligtes Eigentum des Gottes, wie auch der vom Blitz Getroffene als heilig gilt, und seine Rache wird damit Sache des Rechts, Sache der Stammes- oder Volksgemeinschaft. Mit diesem Schläge verfällt also der Mörder dem Strafgericht, und darum dringt ihm dieser Schlag nicht minder zu Herzen, als etwa die drei Schläge der heiligen Feme, die nächtlicherweile an der Tür des Verferten ertönen, diesem ins Herz dringen. Hier liegt demnach ein Rechtsbrauch vor, der irrtümlich als eine magische Zauberhandlung auf-

¹ E. H. Meyer GM 212 (aus Müllenhoff, Sagen d. Herzogt. Schleswig-Holstein u. Lauenburg S. 201).

gefaßt werden könnte, wenn seine beabsichtigte Wirkung von den kulturellen Voraussetzungen losgelöst betrachtet wird.

In Oldenburg macht der Kranke so viele Knoten in einen Faden, als er Fieber hat, und wirft ihn schweigend in fließendes Wasser. Wir erinnern hier an die Erzählung bei Saxo¹, in der Odin als Zauberin verkleidet die Rinda vom Fieber heilt, indem er sie binden läßt und die so Gebändigte sich gefügig macht. Daraus ergibt sich für das Krankennessen oder Binden des Fadens (Nestelknüpfen) indirekt die Bedeutung einer Empfängnis des reinen göttlichen Geistes, der die Bindung oder Fesselung des dämonischen vorangehen muß. Der also gebundene Dämon wird nach dem abergläubischen Brauche alsdann in Totenstille der alles heilenden Zeit, d. h. dem Totenflusse der Vergessenheit überliefert, in dem alles Leid versunken und vergessen fortan der Vergangenheit angehört. So schaffen die religiösen Sinnbegriffe die entsprechenden religiösen Bräuche, die uns, indem sie auf die Einzelperscheinung des Lebens selbst unmittelbar praktisch angewendet werden, als Aberglaube erscheinen. Das Objekt ist dabei nicht das Ding als solches, es ist eine wirksame geistige Macht, die sich jeweilig an dem Menschen offenbart.

Das Salz², ein Objekt, das auch die katholische Kirche heute noch als äußeres Zeichen im Sakrament verwendet, ist ein Mittel gegen Fäulnis, wie es andererseits die Speisen schmackhaft macht. Daher bedeutet es den Geschmack und die Weisheit, wie lat. *sapere* „schmecken“ und *sapientia* „Weisheit“ bezeugen, und zugleich das

¹ Saxo III bei Holder S. 78, 79, 82.

² Vgl. hierüber die sehr ausführlichen Abhandlungen: Viktor Hehn, Das Salz² (Berlin 1901), M. J. Schleiden, Das Salz (Leipzig 1875) und E. Jones, Die Bedeutung des Salzes usw. (Imago I [1912] 361 ff. u. 454 ff.). Der letztgenannte Verfasser, ein Anhänger der Freud'schen Psychoanalyse, identifiziert das Salz mit dem menschlichen Samen (S. 376). Auch hierfür gibt es recht annehmbare Gründe; trotzdem ist es ein Fehlschluß, wenn aus der ideellen Bedeutung des Salzes, die unter anderem auch im Sexualleben eine wichtige Rolle spielt, gefolgert wird, der Sinn des Salzaberglaubens sei nur aus diesem statt aus der Natur des Salzes an sich zu ergründen. Die inhaltsreiche und interessante Schrift stellt in dieser Hinsicht ein lehrreiches Beispiel mythologischer Verirrung dar.

unverdorbene glückliche Fortbestehen. Wird das Salz verschüttet, so wird damit die Ehe getrübt, Streit und Hader entstehen, die den Bestand der Ehe gefährden. Der Streit, der im neuen göttlichen Ehebunde des Evangeliums um den ersten Platz oder den Vorrang unter den Jüngern ausbricht, ist dementsprechend darauf zurückzuführen, daß das Salz taub zu werden, die weise Mäßigung und Zurückhaltung der Jünger verloren zu gehen und dieser Verlust den „Bestand“ des Evangeliums zu gefährden droht. So eignet sich das Salz auch zum Orakel. Am Silvesterabend werden mit dem Fingerhut so viel Häufchen Salz auf den Tisch gesetzt, als Personen zum Hause gehören; wessen Häufchen zum Morgen einfällt, der stirbt in dem beginnenden Jahre, d. h. dessen Leben hat keinen Bestand.¹ Ehe man nicht einen Scheffel Salz mit jemandem ausgegessen hat, so lautet eine Lebensregel, darf man keinem Freunde trauen (Schlesien)², denn so lange hat die Freundschaft noch keinen Bestand. Salz und Brot schützen vor dem bösen Blick, denn wo die liebe Gottesgabe und Beständigkeit wohnen, da kann kein Unglück, kein Dämon dem Menschen etwas anhaben.

In vielen Fällen hilft uns noch heutiger Brauch zur Erklärung des Aberglaubens, wie uns ja auch noch die heutige Verwendung des Salzes zur sinnbegrifflichen Bedeutung hinführte. Der Speichel spielt im Volksglauben eine große Rolle. Auch heute noch hat das Anspucken von jemandem Bedeutung als Ausdrucksmittel der Verachtung, auch heute noch spucken wir aus, wenn uns etwas Unangenehmes, ein widerwärtiger Geschmack in den Mund gekommen ist. Diese Bedeutung ist offenbar sehr alt und läßt sich leicht belegen. Bastian (Afrikan. Reis. S. 213) berichtet von Negern feindlicher Kongodörfer, daß sie hinter ihm und seinen Leuten her ausspuckten, um damit ihrer feindseligen Gesinnung Ausdruck zu verleihen. Primitive Anschauung und Altertum stimmen hierin überein. Nach Dt.

¹ Wuttke 231 (Brandenb. Erzgeb. Vogtl.).

² Vgl. Dörler, Vorarlberg, ZdvfV XXI 261 Nr. 53. Bei den Griechen und vielen anderen Völkern gilt das Salz auch als Symbol der Gastfreundschaft.

25, 5 ff.¹ soll die Schwägerin, der der Schwager in Gegenwart der Vorgesetzten die Pflicht der Leviratehe verweigert, diesem den Schuh ausziehen und ihm ins Gesicht spucken mit den Worten: „So soll es jedem ergehen, der das Haus seines Bruders nicht bauen will! Und seine Familie soll fortan in Israel Barfußfamilie heißen.“ Im böhmischen Aberglauben findet sich ein gewisses Seitenstück dazu. Das Mädchen sucht hier den Ungetreuen noch einmal zu sprechen und spuckt ihm dabei ins Gesicht, so wird er für alle Mädchen abscheulich.² Die jüdische Sekte der Essener vermeidet eben dieser Bedeutung wegen das Ausspucken nach rechts und in die Mitte, nur vor dem, was links, was verkehrt, schlecht, dämonisch ist, spuckt man ja aus. Beim Berufen wird zur Abwehr des Bösen oder eines Unglücks ebenfalls und zwar dreimal über die linke Schulter gespuckt, da von dieser Seite alles Schlimme herrührt. So schließt die symbolische Handlung nicht nur ein gewisses Werturteil ein, sie bezeichnet geradezu Verwahrung gegen irgendein drohendes Übel. Hierauf beruht auch das Spucken auf erst eingenommenes Geld³, wie der bei den Esten bezeugte Brauch, daß man, wenn alles Geld ausgegeben ist, in den Beutel spuckt⁴; denn damit wird Unsegen abgewehrt. Von hier aus ist es nicht weit zu der Bedeutung des Speichels als einer heilbringenden Kraft, die gleichfalls

¹ Kautzsch I 284.

² Wuttke S. 367.

³ Wuttke S. 409: Auf eingenommenes Geld, besonders das erste, muß man spucken, so wird es immer mehr (Schles., Brandenb.).

⁴ Grimm Myth. III 491: Gibt man alles Geld auf einmal aus dem Beutel, so lasse man seinen Speichel in den Beutel fallen (Esten). Im Franz. bezeichnet die Redensart *loger le diable dans sa bourse* so viel wie alles ausgeben. Vgl. La Fontaine, Fables IX 16 (s. Littré unter diable): *Logeant le diable en sa bourse, c'est à dire n'y logeant rien*. Einst hatten die französischen wie die meisten europäischen Münzen der Christenheit auf der Rückseite ein Kreuz, womit das Geldstück unter den Schutz des Heilands gestellt wurde. Cyrano de Bergerac sagt in seiner Komödie „le Pédant joué“: *Les Turcs n'ont de garde de toucher l'argent des chrétiens, à cause qu'il a une croix*. Wie das Kreuz die Türken schreckte, so in noch viel höherem Maße den Teufel. Hatte man umgekehrt keine Münze im Beutel, so konnte sich der Teufel darein nisten. Natürlich ist diese christliche Auffassung nur das Erbe einer älteren heidnischen.

vielfach bezeugt ist, und hierbei könnte die Tatsache mitbestimmend gewirkt haben, daß bei irgendwelchen Verletzungen, bei Brandwunden u. dgl. der Mensch die schmerzende Stelle mit Speichel benetzt hat. Der ägyptische Gott Thout heilt mit dem Speichel die Wunden der Brüder Horus und Seth¹; Christus heilt den Taubstummen, indem er mit seinem Speichel ihm Ohren und Zunge netzt², er heilt den Blindgeborenen zu Bethsaida mit einem Brei aus Erde und seinem Speichel³, und der katholische Priester tut in der Taufe ein ähnliches, indem er mit seinem Speichel des Täuflings Ohren und Nase berührt und dabei das Wort Jesu an den Taubstummen: Hephata = „Tue dich auf“ ausspricht. An Eigenartigkeit aber übertrifft alles andere die nordische Geschichte von der Entstehung des Kvasir. Asen und Vanen schließen Frieden miteinander, und das geschieht, indem sie ein jeglicher zu einem Gefäß gehen und ihren Speichel hineinspeien. Sie nehmen dieses gemeinschaftliche Unterpfand des Friedens, das sie nicht vergehen lassen wollen, und schaffen daraus einen Mann, der Kvasir heißt und so weise ist, daß keiner ihn um etwas fragen kann, auf das er nicht Antwort weiß. Vanen und Asen speien hier gemeinsam in ein und dasselbe Gefäß: ihre Einigung besteht also darin, daß sie sich eins werden hinsichtlich dessen, was bespeisenswert, was verächtlich, unheilvoll oder verderblich ist, und damit die Früchte dieses Friedensschlusses nicht verloren gehen, wird aus der Gemeinschaft dieser Anschauungen ein einheitliches Gesetz geschaffen, das auf dem Verbote, dem Tabu, beruht, und ein dadurch bestimmtes Menschentum, der Mann Kvasir, gebildet. Das Tabugesetz ist ein Prohibitivgesetz im weitesten Sinne des Wortes. Das Heil wird hier erreicht, indem die Berührung mit allem und jedem, was auch nur von fernher gefährlich wirken oder schädlich werden könnte, verboten wird. Daher ist denn Kvasir zunächst der beste Helfer der Asen, der „Stützen“ der menschlichen Gesellschaft.

¹ Ed. Meyer, *Altertum* I 2 S. 98: Thout, der ordnende und vermittelnde Gott, versöhnt die Brüder Horus und Seth, heilt ihre Wunden durch den Speichel seines Mundes und teilt die Erde unter ihre Herrschaft.

² Mk. 7, 31—37.

³ Joh. 9, 1 ff.

Er bildet das Netz der Arglist, das Loki zuerst ersann, getreulich nach und setzt damit die Götter in den Stand, den arglistigen Asen zu fangen.¹ Das Gewebe des Trugs hat sein Gegenstück im engmaschigen Strafgesetz; alles Unheil überhaupt wird auf- und abgefangen durch die Verbote des Unheilvollen. Der Speichel deutet demnach auf das Heil, das in dem Abscheu vor dem schlechten und unheilvollen Übel besteht. Mit diesem seinem Abscheu vor dem Unrecht heilt Thout die Brüder Horus und Seth, mit ihm löst Christus Ohr und Zunge des Taubstummen, wie er mit seinem Abscheu vor dem irdischen Treiben den Blindgeborenen sehend macht und der katholische Priester noch heutigentags die Sinne des Täuflings weckt, auf daß sie verabscheuen, was faul ist und in üblem Geruche steht, und auf die Verbote solcher Dinge gehorsam achten lernen.

Aber im Verbieten kann man zu weit gehen, das Tabu wie das jüdische Zeremonialgesetz beweisen das, und der Kvasir, der auf alles eine Antwort weiß, der das ganze Leben mit einem Übermaß von Verboten umstrickt, muß schließlich zugrunde gehen. Er fällt durch die Hand zweier Zwerge, namens Fjalar und Galar, des Verhehlers und des Zauberers, d. h. vielleicht: Mysterienkult und Magier-tum machen ihm ein Ende. Aus dem Wissen des Kvasir wird ein Geheimwissen, und neben das negativ wirksame Verbot stellt sich das auch positiv wirkende Mittel des Zaubers. Die Tat wird von ihnen mit der Bemerkung motiviert, Kvasir sei in seiner Weisheit erstickt, niemand sei so klug gewesen, daß er aus seinem Wissen hätte gescheit werden können. Mit seinem Blute, demjenigen Inhalt seines Wissens, das wirklich lebendig und lebenspendend ist, füllen sie drei Gefäße, zwei Krüge, Son und Boðn, und einen Kessel namens Oðrorir:² Sühne, Gebotenes und Geisterreger, was vielleicht so viel

¹ Vgl. Snorra Edda, Gylf. Kap. 54.

² Nach R. M. Meyer, Ag. R. S. 175 liegt hier eine ganz junge Erfindung vor. Das Wort wird verschieden gedeutet. Bugge, *Norræn Fornkvæði* S. 56, Stud. 1 S. 563 hält das Wort für verderbt (so auch Sievers, PBB. 6 S. 355) und deutet es als Oðrorir „den nicht alt machenden“, also als einen Verjüngungstrank; vgl. auch Gering, *Edda-Übers.* S. 99 und Golther S. 351. Richtiger erscheint dagegen

wie Strafgesetz, bürgerliches Gesetz und Prophetie besagt. Aus dem göttlichen Rauschtrank des Propheten quillt die Dichtkunst, so daß die Bezeichnung des Odrörir als des Dichtermets berechtigt ist. Um diesen kostbaren Extrakt aus dem Leibe Kvasirs zu gewinnen, der, von den Zwergen mit Honig gemischt, den Met ergibt, nimmt Odin freiwillige Knechtschaft bei dem Riesen Suttung auf sich, wirbt um die Liebe der Riesentochter Gunnlöd und entführt in Adlergestalt das gewonnene Gut aus riesischem Bereich zur Götterwelt. Suttung verfolgt ihn in gleicher Verwandlung, aber im Feuer des Asengehöftes verbrennt er sich die Flügel, und was ihm zuteil wird von dem entführten Göttertrank, das ist der Adlerkot, den der Adler Odin in seinen Ängsten von sich gibt, indes er gleichzeitig den Trank nach vorn in ein bereit gehaltenes Gefäß speit: aus dem Trank ist wiederum göttlicher Speichel geworden. Der Vergangenheit mit ihrem riesischen Ungestüm und Übermut gehört noch alles an, was in der Bedrängnis der Übergangszeit an unreifer Weisheit entstand, eine Gabe der schlechten Dichter und Denker, der Unreifen und Vorwitzigen. Aber der Zukunft fällt zu, was an wahrhaft göttlicher Kunde sich gerettet hat. So deutet der Speichel Odins auf eine neue göttliche Weltordnung, und wir fühlen uns hieran erinnert auch durch den deutschen Volksaberglauben: wenn man sich ungefähr anspeit, erfährt man Neues.¹ Wenn man sich gegenseitig in freundlicher Absicht oder ohne Betrug — denn das bedeutet hier das Wort „ungefähr“ — derb die Wahrheit sagt, wenn man sich frei heraus erklärt, was einem an anderen mißfällt, und dabei auf gütliche Einigung bedacht ist, dann führt das zu besserer Einsicht, man lernt sich in einem neuen Lichte betrachten; der von Jesus angepiene Blinde gewann ja dadurch sogar das Gesicht. Daß es sich bei den abergläubischen Bräuchen in den allermeisten Fällen um Übertragung allgemeiner Lebens- oder Glaubensregeln auf das Privatleben

aus mythologischen Gründen die Deutung Geist-Erreger und die Verknüpfung mit dem Heiligen Geiste. (Vgl. Müllenhoff, ZfdA 23 S. 157; Rydberg Under-sökingar i Germanisk Mythologi 1 S. 501; E. H. Meyer, GM. S. 152. 153).

¹ Grimm, Myth. III 449 Nr. 453.

handelt, scheint uns auch aus dem folgenden Aberglauben hervorzugehen. Hat man jemand im Zorn mehr geschlagen, als einem lieb ist, so spuckt man sich sofort auf die flache Hand; dann wird es jenem nicht schaden. Das ist zunächst nur verständlich, wenn es sich um die allzu strenge Handhabung eines drakonischen Gesetzes handelt, durch die gewisse Vergehen zu hart gezüchtigt und besonders ein Teil des Volkes benachteiligt wird. Dem läßt sich nur abhelfen, indem man die Hand, die schlägt, selbst verabscheut und das Gesetz oder seine Handhabung mildert, wodurch denn auch wirklich der Geschlagene, das damit unterdrückte Volk, vor Nachteilen bewahrt wird. In seiner Anwendung auf die einzelne Person und ihr Privatleben verliert dieser vernünftige Grundsatz seine eigentliche Bedeutung, und doch wieder nicht ganz; denn der Geist der Milde, der im einzelnen waltet und der dadurch gepflegt wird, wirkt wiederum auf den Gemeingeist, und der Herr, der Weib, Kind oder Sklaven zu streng gezüchtigt hat und seinen Fehler einsieht, wird den Schaden damit zum Teil wieder gutmachen können. Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie im Sinnbegriff des Speichels der heilsame Abscheu vor dem Rohen und Gemeinen eine wirksame, die Menschheit veredelnde, wenn auch der äußeren Form nach rohe Macht verkörpert war.

Aus einem später zu erörternden Grunde wollen wir noch einen Augenblick bei solchen niederen, ja den niedersten Objekten der mythischen Begriffsbildung verweilen. Wie Kvasir fallen mußte und nur sein Blut der Nachwelt als ein kostbares Gut hinterblieb, so wird auch nicht der ganze Met Suttungs, sondern nur sein besserer Teil als wahrhaft göttlich vorbehalten, der schlechte, untaugliche aber wird ausgeschieden. Er ist Unrat, mit dem der blindlings nachstürmende Riese abgefunden wird. Kot und Kehrseite des Menschen begegnen uns hier als niederste, aber derb sinnliche und darum nicht mißzuverstehende Sinnbegriffe. Wir werden dabei der noch heute üblichen unschönen Redensart zu gedenken haben: der Soundso kann mir sonst was, und nicht vergessen, daß selbst Luther noch zur Abwehr des ihn in seinen Phantasien verfolgenden und ängsti-

genden Teufels — der Riese des Heidentums wird zum Teufel der Christen — die Posteriora zum Bett herausteckte und daß Personenamen wie der des Rabelaischen Baisecul gleichfalls in diesen Anschauungskreis gehören. Dieser Baisecul stellt eine mit dem unglücklichsten Zynismus gepaarte Personifikation der Verachtung vor der bestehenden verkehrten Weltordnung dar. Besonders stark verwandt mit diesem Vorstellungskreis der Odinsage aber ist die Sage von den Harpyien.¹ Die vogelartigen Jungfrauen sind von den Göttern gesandt, um den thrakischen König und blinden Seher Phineus wegen seiner Grausamkeit zu bestrafen. So oft ihm Speisen vorgesetzt werden, kommen sie herbei, um den einen Teil zu rauben, den andern aber, den sie übriglassen, zu besudeln. Vom Schicksal ist es ihnen bestimmt, durch die Boreaden zu sterben, die allerdings umgekehrt den Tod erleiden sollen, falls es ihnen nicht gelingt, die Harpyien im Wettflug einzuholen. Die meisten wesentlichen Züge der mythischen Erzählung vom Metraub finden sich hier wieder. Der Wettflug und damit die Vogelgestalt der beiden streitenden Parteien, die göttliche Mission der raubenden Partei, die Verzehrung der guten Speise und die Zurücklassung des Kotes, die Blindheit des Betroffenen, die in der Verblendung des getäuschten Riesen ihre Entsprechung hat, der Tod dessen, den der andere im Fluge einholt, und dazu nach Hesiods Angabe der Umstand, daß Hermes, der bekanntlich Odin, dem Götterboten der Asen, entspricht, für die Harpyien schützend eintritt.² Die beschmutzte Speise des Phineus wie der Adlerkot stellen den hinterlassenen Teil des alten Kulturgutes, das Afterwissen der Epigonen, dar. Mit ihm hängt aufs engste die geistige Blindheit des Beraubten zusammen, wie denn auch der blinde Seher und König uns an die blinden Blindenführer des Evangeliums, das Pharisäertum, gemahnt. Ein so irreführtes Menschevolk verfällt dem Blendwerke der Hölle und geht der wahrhaftigen Speise und des göttlichen Segens in seiner Blindheit verloren. Während in den Harpyien wesentlich das schnell schreitende Verderben verkörpert ist,

¹ Vgl. Roscher, ML. Sp. 1842 ff.

² Roscher, Sp. 1845.

das verscheucht werden muß, sehen wir in Odin den Götterboten Hermes selbst, d. h. die göttliche Mission oder das Evangelium am Werke, das verwirft und ausscheidet, nicht bloß um zu strafen, sondern mehr noch, um die göttliche Lehre vom Unrat zu reinigen und die Speise des Lebens gereinigt einer neuen Zeit zu reichen. Kot und Kehrseite des Menschen deuten also auf den höchsten Grad der Abscheulichkeit und auf die Abkehr von allem, dem diese Seite zugekehrt ist; darin aber besteht die Reinigung und das Heil des Menschen.

In eine ganze Stadt des Ekels und Verderbens führt uns Saxo; es ist die Unterwelt, in die Thorkill und seine Begleiter durch Guthmundus geleitet werden.¹ Hier ist alles mit Kot erfüllt, die Wand mit Unflat überzogen, und ein furchtbarer Geruch macht den Aufenthalt unerträglich. Kein Wunder, denn wir befinden uns in der Höhle des schmutzigsten Lasters, nur daß diese lasterhafte Welt nicht etwa ein Jenseits, sondern in Wahrheit eine Darstellung der Gegenwart des Dichters ist. Er selbst ist gleichsam eine Harpyie, die ihre Zeit mit Kot bewirft, zur Strafe und zum Heil der Menschheit. Bei Grimm findet sich eine sehr merkwürdige kleine Geschichte, die in dasselbe Gebiet fällt.² Drei Schicksalsschwestern ziehen durchs Land und stoßen auf eine arme Bauerndirne, die sich nicht scheut, vor den Göttinnen auf dem Kreuzwege „*ventrem purgare*“ und in der einen Hand Heu, in der anderen Brot hält. Zwei der Schwestern wenden sich entrüstet ab von diesem Anblick, die dritte aber, die Domina, mahnt sie, gerade diese arme Magd mit Glücksgütern zu überhäufen,

¹ Vgl. Saxo bei Holder S. 288f. (Herrmann, Übers. S. 389f.). Daß die Hölle von Gestank erfüllt ist, ist eine alte, sehr bekannte Vorstellung. Man vergleiche z. B. die christlichen Thomasakten, in denen eine Frau erzählt, wie sie von einem Manne von häßlicher Gestalt und in schmutzigem Gewande an einen Ort mit vielen Klüften geführt worden sei, aus denen ein entsetzlicher Gestank emporstieg; in jede dieser Klüfte habe sie hinabblicken müssen und daselbst flammendes Feuer und rollende Räder gesehen, auf die die Seelen der Menschen geflochten waren. Vgl. Ludwig Couard, Altchristl. Sagen über das Leben Jesu und der Apostel, Gütersloh 1909 S. 41.

² Vgl. Grimm, Myth. I 337, entnommen dem *Speculum stultorum* des Niggellus Wirekere (um 1200).

nachdem bereits zwei andere übergangen waren, von denen die eine, obschon reich und schön, bitter klagt, die andere, eine sittsame Jungfrau, im Walde zu Bett liegt und nicht gehen kann. Der Grund hierfür ist klar. Diese Magd allein nämlich scheute sich nicht, den Schmutz des Lasters aufzudecken und der Menschheit durch nützliche Reformen wieder Brot zu geben, während von den beiden anderen die eine offenbar nicht helfen will, die andere zum Helfen zu schwach ist; daher gehört ihr die Liebe der dritten und die Zukunft. Wir haben hier eine Mariä Reinigung älterer Zeit vor uns, und sie lehrt, grob herausgesagt: das Heil der Welt läßt sich nicht wirken ohne Aufdeckung des Schandpfluhs der Abscheulichkeit, den Menschen nicht Brot geben ohne die Enthüllung und Aussonderung dessen, was faul ist im Staate Dänemark. So wird selbst das nichts-würdigste Objekt in der mythischen Anschauung zum Ausdrucksmittel des Heiles und der helfenden Macht gegen Verderbnis und Fäulnis. Zum Schutz gegen den Alpdruck legt man sich ein mit Menschenkot bestrichenes Tuch auf die Brust (Böhmen); durch Auflegen von Menschenkot, das „vergolden Pflaster“, heilt man äußerliche Entzündungen in Oldenburg, einen fehllosen Schuß tut man, wenn man Schnepfenkot unter das Pulver mischt (Böhmen), mit Kot bestreicht man beim ersten Austreiben die Hörner des Viehes als Mittel gegen Behexung (Böhmen), wie man ihm als letztes Heilmittel Menschenkot bei innerlicher Entzündung gibt (Old.), und all das¹ ist im Grunde nichts anderes, als was Luther als echtes Kind

¹ Vgl. Wuttke S. 285. — Erwähnt sei noch, daß im Nordischen „álfrek“, Elbenvertreibung und Verrichtung der Notdurft eins sind. Mit dem álfrek wurden Elben und Zwerge vertrieben (vgl. E. H. Meyer, GM. S. 136) und „álfrek gehen“ heißt seine Notdurft verrichten (Golther S. 123). Führt in der Gesellschaft sich jemand unfein auf, so sagt man: „Baldr raunt“, es meldet sich der Herr, und etwas ganz Ähnliches findet sich bei den Ewe-Negern. Im Hinblick auf die Verrichtung des natürlichen Bedürfnisses wird da gesagt: „Der König ruft mich“, oder: „Der Älteste ruft mich“, oder: „Mein Vater ruft mich“ (vgl. Spieth, Die Ewe-Stämme S. 524). Die Reinigung der Eingeweide, die nach alter Anschauung der Sitz der Gesinnung sind, entspricht einem höheren Gebote, hängt begrifflich mit der Pflicht der Reinhaltung gegenüber dem Gesetze zusammen, und ihre Ankündigung ist daher auf einen Mahnruf des Herrn oder der Gesetzeshüter zurückzuführen.

des Volkes unter dem Zwange einer abergläubischen Vorstellung zur Abwehr des Teufels tut. Auch in dem Alten Testamente findet sich der Sinnbegriff des Kotes, und im Talmud heißt es, daß Jesus im Jenseits mit siedendem Kote bestraft worden sei, denn „jeder, der die Worte der Gelehrten verspottet, wird gerichtet in siedendem Kot“.¹ Hier triumphieren scheinbar Vergangenheit und Gegenwart, das bestehende Gesetz über den nach jüdischer Auffassung „stänkernden“ Neuerer, der dafür unter den brennenden Reuequalen seiner eigenen Sündhaftigkeit in der Hölle schmachten muß. Eigenartig und nicht minder widerwärtig ist die Darstellung von dem kommenden Verderben Israels im Buche Ezechiel 412ff. Der Prophet soll sich fortan auf die linke, die verkehrte Seite legen (4, 4) und die Verschuldung des Hauses Israel tragen; Brot soll er vor den Augen seiner Stammesgenossen auf Menschenkot backen und essen; auf seine Bitte um Erlassung dieses Gebotes darf er dafür Rindermist nehmen. Und warum das? Weil das Verderben angezeigt werden soll, das über dieses frevelhafte Volk kommen wird; denn sie haben Höhendienst getrieben, Sonnensäulen errichtet (6, 3. 4) und sind so im Götzendienst buhlerisch abtrünnig geworden, kurz, sie haben das Heiligtum des Gottes verunreinigt (5, 11), und dafür soll das Verderben dreifach über sie hereinbrechen: durch Pest, Hunger und Schwert (6, 11). Als Richter über dieses Volk tritt der Menschensohn, der Prophet, auf. Ist die Zeit der Belagerung voll, dann soll ein Drittel inmitten der Stadt verbrennen, das zweite soll mit dem Schwerte

¹ Vgl. Hennecke, Hdb. S. 65. 66 (bab. Gittin S. 56 b. 57 a). Siedender Kot oder Kot als Höllenstrafe wird auch erwähnt Pred. 12, 12; Ps. 40, 3; in Aristophanes' Fröschen V. 145. 273, Lukians Wahrer Geschichte II 30, in der Petrusapokalypse u. and. später. Apokalypsen. Über Schlamm und Kot in der Unterwelt siehe auch Albr. Dieterich, Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse (Leipz. 1893) S. 71, 81—83. — Bei Hiob 7, 5 heißt es: „Mein Fleisch ist um und um kotig“. Daran ist zu erinnern, wenn nach dem Bericht der Edda (Alv. 11) die *uppregin*, die himmlischen Mächte, die Erde als Kot (= *aur*) bezeichnen. Ihnen ist irdisches Treiben gleichbedeutend mit Kot, wovon sich der Fromme zu reinigen hat. — Im Französischen ist „*merde*“ Ausdruck höchster Verachtung und äußerster Entschlossenheit zur Abwehr.

erschlagen, das dritte Drittel in alle Winde zerstreut, aber auch noch davon ein Teil im Feuer verbrannt werden. Zur eigentlichen mythischen Erzählung kommt es hier nicht, die einzelnen Momente der Odin-Harpyiensage finden sich nur in verworrener Häufung wieder. Wir haben es hier mit einem verblendeten Volke und mit blinden Blindenführern zu tun, denn als solche sind seine Priester zu verstehen. Harpyiengleich bricht das Verderben über sie herein. Die göttliche Nahrung ist entweiht, ist kotbesudelt; von solcher Nahrung müssen sie essen, und dabei leiden sie in Wahrheit Hunger. Im Feuer verbrennt ein Drittel mitten in der umlagerten Stadt, wie Gunnlöd in der väterlichen Felsenburg als eine abtrünnige dem Liebesfeuer Odins buhlerisch erliegt, und das Gut, zu dessen Hüterin sie bestellt ist, preisgibt.¹ Die Zerstreuung in die Winde erinnert dann an die wilde Jagd durch die Luft, und das unselige Ende des Riesen Suttung, seine Verbrennung und Erschlagung in dem Asenhof, an die letzte Vertilgung mit Schwert und Feuer. Über dem allen aber steht als strafender Richter Odin, der göttliche Bote, oder der Prophet als Menschensohn, eine neue Kultur des Geistes, die gesandt ist, um der alten verderbten Welt den Todesstoß zu versetzen. Es führte zu weit, die Richtigkeit dieser wenigen Angaben ausführlich zu erweisen. Auch soll durch die Zusammenstellung der hier gebotenen mythischen Erscheinungen keineswegs der Gedanke an eine unmittelbare Abhängigkeit erweckt werden; der gemeinsame Besitz gewisser Sinnbegriffe, der in ihnen sich bezeugenden Denkrichtung und die Verwandtschaft der mit ihnen gegebenen idealen Anschauungen folgt allein aus obigen Vergleichen. Worauf es uns hier ankommt, das ist demnach nur die Bedeutung des Unrats. Mit ihr hängt die Blindheit oder Verblendung dessen aufs engste zusammen, der vom Verderben ereilt wird, und damit wird uns auch der bereits erwähnte häßliche Diebesbrauch klar. Kot blendet, wie warmer Schwalbenkot beispielsweise den

¹ Es wird auch berichtet, daß die Töchter des Phineus das Gut des Vaters verschwendet und so sein Unglück verschuldet haben; vgl. Roscher a. a. O.

Tobias blendet und zwar deswegen, weil sittliche Verderbnis oder Fäulnis der Gesellschaft die klare Einsicht raubt.¹

So unsympathisch daher auch der Aberglaube ist, daß die Diebe ungestört bleiben, solange der Kot warm bleibt², er enthält dennoch eine gewisse Wahrheit. Solange nämlich die sittliche Verderbnis unter der Gesellschaft anhält, gedeiht das Verbrechen, ja der Räuber fühlt sich durch die Verkommenheit der Menschheit, die er äußerlich durch sein abscheuliches Verhalten brandmarkt, zu seinem verderblichen Tun innerlich berechtigt, wie er sich auch sicher wähnen kann, solange dieser schimpfliche Vorwurf, den er gegen sie erhebt, berechtigt und in Kraft bleibt. Die Blinden und Wahnwitzigen sind nach langobardischem Rechte erbunfähig³; eine Gesellschaft, der es an Einsicht fehlt, die heiligen Güter der Menschheit, Recht und Sitte zu bewahren, die ihre realen Güter ungerecht verteilt, ist blind und wahnwitzig, und sie zu berauben, ist das selbsttrügerische Recht des Benachteiligten. Die Harpyien der modernen Gesellschaft lassen uns an rohe Zeiten zurückdenken, da Raub und Diebstahl als ein göttliches Strafgericht angesehen und dem Beraubten zu all seinem Unglück noch der warnende „Wächter“, das Schandmal seiner anscheinend wohlverdienten Züchtigung, gesetzt wurde zum Zeichen dafür, daß er in einem üblen Geruche stehe und daher mit Recht besch werde. So läßt sich das Bild selbst auf den obersten

¹ Ein pythagoräisches Symbol lautet: „Nimm Schwalben nicht in dein Haus auf!“ und es bedeutet: „Mach' geschwätzige Menschen von ungebändigter Zunge nicht zu deinen Hausgenossen!“ Vgl. Kreuzer, Symbolik I 128 aus Porphyrios, Vita Pyth. sect. 42. Tobias hätte sich also durch gottlose Schwätzer betören lassen. Die Afterweisheit der schlechten Dichter und Denker, der Anteil der verderblichen riesischen Unnatur und der Schwalbenkot der Tobias-sage wären demnach verwandte Begriffe. Die Verderbnis der babylonischen Bedrücker erfaßte auch das israelitische Muster der Frömmigkeit. Unter dem äußeren Druck trat eine Verblendung ein, so daß ein Tobias nicht mehr Herr in seinem Hause war. Die Schwalbe gilt auch bei den Israeliten als unrein (3. Mos. 11, 19 u. 5. Mos. 14, 18).

² Wuttke S. 272: „Die Diebe verrichten am Orte der Tat vorher ihre Notdurft; solange der Kot warm bleibt, bleiben sie ungestört (Ostpr., Thür., Old.).

³ Amira, PG. II 2, 139.

Gott der Germanen anwenden und ist im Volke noch heute gang und gäbe, wo ein listiger Betrüger sein Opfer dumm und blind gemacht hat. Der üble Geruch und, weiter übertragen, die sittliche Fäulnis und Pest sind demnach der Sinnbegriff des Objektes, und der mythische Urmonismus zeigt sich darin, daß der sich davon Reinigende oder rein Glaubende das Objekt selbst als eine schützende Macht gegen Entdeckung anwendet.¹

Es gibt keine widerwärtigere Schändung der reinen Gottesgabe, des Brotes, als ihre Besudelung mit Kot; aber nicht minder ekelhaft ist der Harn als Trank. Auch er begegnet im Volksglauben und in der mythischen Erzählung wie im Kult nur zu oft. Bei den Papuas auf Neuguinea trinkt der Jüngling bei der Mannbarkeitsweihe von dem Urin eines Häuptlings oder wird mit demselben be-

¹ Die rabbinische Überlieferung (Pesckta r. c. 21) erzählt von verschiedenen Unterhaltungen, die der berühmte Joschua ben Chananja mit dem Kaiser Hadrian — *omnium curiositatum explorator* — gehabt haben soll. Dieser Joschua war geistig ein Enkel des großen Hillel, durch seinen eigenen Lehrer, den Zeitgenossen Jesu, Jochanan ben Zakkai. Hadrian und Joschua sprachen über die zehn Gebote. Gott hat, so meinte Hadrian, die Heiden ausgezeichnet; denn in der ersten, nur für Israel bestimmten Hälfte der zehn Gebote hat Gott zu jedem Gebote seinen Namen genannt, um zu sagen, daß er die Israeliten zur Rechenschaft ziehen werde, wenn sie gegen diese Gebote sündigen, jedoch in der zweiten, auch den Heiden gebotenen Hälfte nennt er seinen Namen gar nicht. Statt zu antworten, bat Joschua den Kaiser, mit ihm spazieren zu gehen. Allenthalben sahen sie das Bild des Kaisers angebracht, doch als sie zu einem Anstandsorte kamen, fragte Joschua, ob denn der Kaiser an diesem Orte nicht Herrscher sei, da sein Bild fehle. Da sagte Hadrian: „Bist du der Älteste der Juden, daß du so töricht fragst; ist es denn eine Ehre für einen König, daß sein Bild an solchem schmutzigen und verächtlichen Orte angebracht sei?“ Da rief Joschua aus: „Hören deine Ohren nicht, was dein eigener Mund gesprochen hat? Für Gott ist es kein Ruhm, daß sein Name neben Mord, Ehebruch und Diebstahl genannt werde.“ (Wilh. Bacher, Die Agada der Tanaiten, Straßburg 1884, Bd. I S. 179. 180). Hier liegt klipp und klar der Vergleich zwischen dem Kot und dem göttlichen Gebote gegen das schmutzige Laster zutage. Nicht das Laster allein ist schmutzig, auch die Gebote, die gegen das Verbrechen und den Auswurf der Menschheit gerichtet sind, sind Auswurf, sind im Bilde eine Stätte des Ekels. Die gut erfundene Erzählung entspricht durchaus einem altüberkommenen mythischen Bilde.

sprengt¹; und im germanischen Mythos erhebt Loki gegen Njord, den mächtigen Gott, der zahlreiche Tempel und Opferstätten besitzt, nach dem eine Menge Orte benannt sind, den häßlichen Vorwurf, daß die Töchter des Riesen Hymir ihm in den Mund gewässert hätten. Solche Dinge lassen sich nicht damit abtun, daß man die Objekte einfach als Seelenträger ausgibt, von denen eine gewisse Kraft ausgeht; nicht Seelen-, sondern Geistesträger sind sie. Was anders kann die Verhöhnung Njords bedeuten, als daß die Lehre, die der Gott seinen gläubigen Anhängern verkündet, aus unreiner, dämonischer Quelle fließt? Die Vorstellung vom Wissen als einem Quell, die Anschauung, daß der wissensdurstige Jünger die Lehre in sich hineintrinkt, ist uns ja noch heute geläufig.² Hier zeigt sie sich nur in einer besonderen Form. Von Pasteur wird eine Anekdote erzählt, nach der er im Kreise einiger befreundeter Herren auf die dem Arzte erforderliche Selbstüberwindung hinwies und zum Beweise dafür eine Probe ablegte, die den hier angeregten Gegenstand betrifft. Er zog ein Gläschen mit Harn hervor, berührte den Inhalt mit dem Finger und leckte daran. Mutig folgten die anderen seinem Beispiel, um alsbald zu erfahren, daß der Arzt freilich auch eine nicht minder feine Beobachtungsgabe besitzen müsse. Pasteur hatte nämlich die Flüssigkeit mit dem Zeigefinger berührt und am Mittelfinger geleckert. Das war eine bittere Lehre, und die Zeremonie des Papuaners bedeutet im gewissen Sinne etwas Ähnliches. Durch sie wird der mannbar gewordene Jüngling unter das Gesetz und die Hoheit seines Häuptlings gestellt, durch sie wird er zum Gehorsam gegen des Häuptlings Gebote und Befehle verpflichtet, auch wenn dieser Gehorsam ihn Überwindung kosten sollte. Die Pflichten, die jetzt seiner harren, sind eben im Gegensatz zur früheren kindlichen Ungebundenheit oft genug bitter, und des Mannes Reife zeigt sich in der Kraft der Selbstüberwindung. Mit dem Trank oder der Be-

¹ Vgl. Wundt S. 97.

² Vgl. dazu die Einleitung bes. S. 7 f. u. Spr. 10, 11. 13, 14 u. 16, 22. Der Gerechten Mund ist ein lebendiger Brunnen; die Lehre der Weisen ist eine lebendige Quelle; Klugheit ist ein lebendiger Brunnen.

gießung geht daher nicht gleichsam magisch ein Teil der Seele des Häuptlings auf den Jüngling über, sondern der Geweihte wird damit zum Gehorsam verpflichtet und so unter den dauernden „Einfluß“ seines Häuptlings gestellt; soll doch auch mit dem Taufwasser der christliche Geist sich über den Täufling ergießen und „Einfluß“ auf ihn gewinnen. Selbstverständlich geht damit gleichsam etwas von der Seele des Meisters auf den Jünger über; roh aber ist die Auffassung dieses Vorganges, die statt auf den Geist der Zeremonien und ihrer Sinnbilder zu dringen, über die brutale Außenseite nicht hinwegkommt. Wie grotesk und widerwärtig ist das erwähnte Bild von Njord und den Riesentöchtern, wie natürlich und klar die Bedeutung: der Njordglaube ist riesischem „Einfluß“, ist der Sünde, der Verderbnis erlegen! Die mythischen Bilder sind oft toll, ihr Sinn ist es nicht und kann daher vielfach mit einer gewissen Sicherheit erkannt werden. Ungeheuerlich erscheint auch das folgende mythische Bild, dessen Erklärung hier lediglich als ein Versuch, seinem Sinne näher zu kommen, gelten mag. Harn hat auch die Eigenschaft, daß er des Menschen Kleider steinern macht und der Mensch selbst zum Werwolf wird.¹ Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Zeremonien wie die vorher erwähnte auf einen sehr alten Kulturzustand zurückweisen, der auf einer vorwiegend kriegerischen und rohen Lebensauffassung basierte. Die Späteren sahen daher die Wirkung dieser Zeremonie in einem anderen Lichte. In ihren Augen hatte man sich nicht mit Recht und Sitte durch solches Verfahren umgürtet, sondern äußerste Härte (Stein) und wilde Grausamkeit (Wolf) waren das Kennzeichen jener älteren Geisteskultur, und ein wölfisches, räuberisches Treiben war die Folge jener Zeremonie, die gleichbedeutend mit der Aufnahme in den Kriegerstand war. Der Wolfsgott vertritt bei vielen Völkern den Löwengott², den wir bereits gelegentlich als kriegerisches oder räuberisches Ideal gestreift haben.

¹ Vgl. Grimm, Myth. S. 915. Anm. aus Petronius, Satirae Kap. 62.

² Arab. *ri' bäl* bedeutet sowohl Löwe als auch Wolf. (Gunkel b. Kautzsch, AT. Gen. I 29, 32). — Man beachte auch, daß Odyssee X, 212 die verwandelten Menschen Wölfe und Löwen sind. — Ein auffallendes, aber nicht ganz durchsichtiges

Gerade auf dem Gebiete des Aberglaubens und des niederen Mythos hat bisher die psychologische Erklärungsweise den Vorzug erhalten mit ihrer Annahme von ganz ausgefallenen und unmöglichen Seelensitzen. Wie unberechtigt die psychologischen Erklärungen oft genug sind, das kann man aus dem bereits erwähnten Wundtschen Beispiel eines primitiven Zaubebrauches ersehen. Der Ewe-Neger umwickelt einen Baumstumpf mit Palmenblättern und hämmert auf ihn, indes er dabei den Namen seines dem Tode bestimmten Feindes ausspricht. Der Psychologe¹ und der Animist suchen von den Seelenvorstellungen aus dieser seltsamen Zaubehandlung beizukommen. Die Phantasie mache aus dem Baumstumpf eine Nachbildung des Feindes, dieses Bild gelte nun als beseelt, wie der Mensch selbst beseelt ist, und da nun die Seele als flüchtige Schattenseele den eigenen Körper verlassen, ja an verschiedenen Orten zugleich sein könne, ergebe sich von selbst die Vorstellung, daß jede dem Bilde zugefügte Mißhandlung die Seele des dargestellten oder gemeinten Menschen treffe. In ähnlicher Weise erklärt sich Wundt auch die verschiedenen Zaubehandlungen mit dem Faden. In Wahrheit machen solche Erklärungsversuche die Sache kaum plausibel; verständlich aber wird dadurch solche Fernwirkung nicht, auch wenn wir die einzelnen Tatsachen, auf denen die Erklärung fußt, als richtig anerkennen wollten. Gesetzt auch, daß der Mensch an irgend etwas seinen überstarken Affekt auslassen muß, daß er an eine Schattenseele glaube, daß diese an verschiedenen Orten zugleich, folglich auch im bewußten Baumstumpf seiner Vorstellung nach sein könne,

Analogon zu dem obenerwähnten Aberglauben bildet Lokis Fesselung. „Das Böse vernichtet schließlich sich selbst,“ bemerkt der Eddaübersetzer Gering (S. 42 A. 3) dazu. Unter dem verderblichen Einfluß (Harn = schlechter Einfluß) des Bösen, so dürfen wir wohl annehmen, wird der eine Sohn Lokis zum Werwolf und zerreißt den anderen, dessen Därme (man denke an den Sinnbegriff Eingeweide = Reue, reuige Gesinnung, Gewissen) zu eisernen Fesseln für den Vater werden. So umstrickt das Verderben Vater und Söhne; und wir können in diesem Vorgange eine germanische Laokoonsage erblicken, die, was ihr an plastischer Anschaulichkeit abgeht, durch die Tiefe des Sinnes ersetzt.

¹ Wundt S. 276 ff.

warum umwickelt er dann noch den Baumstamm mit Blättern? Wenn wir auch vom Zauber gar nichts sonst wissen sollten, das eine ist doch unumstritten und allgemein bekannt: im Zauber darf nicht die geringste Förmlichkeit ausgelassen, nichts verdreht werden, wenn nicht die ganze Zauberhandlung — der Unterschied zwischen dem magischen und dem symbolischen Zauber ist dabei völlig belanglos — hinfällig, unwirksam, ja schädlich für den Zaubernden selbst sein soll. Darin eben liegt die Hauptschwäche, das Unbefriedigende der psychologischen Methode, daß sie mit gewissen Allgemeinrunden die Sache abhandelt, ohne näher auf die Einzelheiten einzugehen. Wir erinnern hier an unser eingangs gegebenes Beispiel einer ähnlichen Fernwirkung, an den Hammerschlag auf den Sargdeckel eines Ermordeten, der dem Mörder ins Herz trifft. Hammer, Schlag und tödliche Fernwirkung sind beiden Fällen gemein. Verständlich sind sie beide nur im engen Zusammenhange mit der Blutrache. Der Brauch des Ewe-Negers besagt nichts anderes als: hier soll ein Stamm entblättert werden, so fordert es die Rache als Sühne für irgendeinen Mord, eine Freveltat, und der Primitive gelobt diese Sühne hiermit. Der Brauch stellt also ein feierliches Gelöbniß nicht in Worten, sondern in realen Sinnbegriffen dar (vgl. S. 38 Anm.). Daß der Stamm zugleich mit einer Schnur Kaurimuscheln behängt wird, geht vermutlich auf die Vernichtung seines Vermögens. Die Behauptung einiger Neger, es handele sich um eine Götteranrufung, braucht noch nicht unwahr zu sein, weil das Ganze einen Zauberberauch darstellt. Zwar tut diese Handlung an sich dem Feinde wenig weh, aber so gewiß und wahrhaftig, wie der Hammerschlag auf den Sargdeckel ins Herz des Mörders dringt, weil der Blutbund und die gesamte Blutsbruderschaft damit die Sache des Ermordeten zur ihrigen gemacht haben¹, wird die Seele des Ewe-Feindes bluten bei

¹ Nebenbei sei hier auch daran erinnert, daß die Blutsbruderschaft, die im Germanischen unter Vermischung etlicher Blutstropfen der Verbrüdeten vollzogen wird, die denkbar innigste Lebensgemeinschaft bedeutet und diese wieder in der Gemeinschaft der Lebenszwecke, in dem Eintreten mit Gut und Blut für die gegenseitigen Interessen besteht. Die Unterschreibung des teuf-

dem Gedanken an die furchtbare Rache, die ihm jener zgedacht und unter dem Bewußtsein der Erfahrung, daß solche Rache in der Tat schon so manchen Stamm entblättert, ja völlig vernichtet hat. Denken wir uns die Sitte der Blutrache hinweg, lebt der Brauch auch noch in Zeiten weiter, da diesem Gelöbnis, diesem zeremoniellen Rachegebete keine Tat mehr folgt, so haben wir baren Unsinn vor uns, und die beste psychologische Belehrung kann uns darüber nicht hinweghelfen.¹ Es ist endlich an der Zeit, die vielen Zauberdinge: Haar, Fingernagel, Harn, Kot, Speichel, Blut usw., von den trügerischen Seelen, mit denen der Animismus sie beschenkt hat, wieder freizumachen und sie ihrem Wesen, ihrer begrifflichen Bedeutung wiederzugeben. Das ist freilich nicht das Werk eines einzelnen, denn der Weg dazu wäre die Anlegung eines weitumfassenden Wörterbuches der mythischen Begriffe², das jedes Objekt einzeln in seiner vielfältigen Verwendung nach Ort und Zeit aufzeigt und zwar unter gleichmäßiger Berücksichtigung des gesamten mythischen Stoffes.

Ist das hier beigebrachte Material auch im einzelnen nicht ausreichend, geschweige denn erschöpfend, so genügt es doch, um die Grundzüge des Urmonismus im wesentlichen erkennen zu lassen, und hierauf kommt es uns in allererster Linie an. Eine weitere Häufung so unschöner Objekte und Bräuche wie die angeführten

lischen Bundes zwischen Faust und Mephistopheles mit Blut ist eine Reminiscenz an den heidnisch-religiösen Blutbund.

¹ Daß die Blutrache bei den Ewe-Stämmen wirklich auch zu finden ist, geht aus Spieths Werk S. 283 hervor. Überdies bilden die Akabesitzer eine geheime Blutsbruderschaft oder eine Familie, deren Glieder sich untereinander zu helfen verpflichtet sind; vgl. ebda. S. 537.

² Da nicht die Sagen, auch nicht das Motiv, sondern immer nur der einzelne Sinnbegriff den Kern aller mythischen Forschung bildet, so wäre ein solches Werk bei aller Schwierigkeit doch nicht schwieriger, als es die Herstellung eines Sprachwörterbuches ist; die Idee, ein Wörterbuch der mythischen Motive zu schaffen, ist freilich kaum angebracht, denn ein solches erforderte, wie Lessmann S. 13. 14 sehr richtig bemerkt, allerdings ungleich größere Mühe und würde überdies unter der stark persönlichen Auffassung, die sich darin geltend machen würde, sehr leiden, während es sich hier um nichts anderes als eine nach den Objekten bzw. Begriffen geordnete Materialsammlung handeln würde.

dürfte überdies abstoßen und den Rahmen des Ganzen sprengen. Gewählt wurden aber gerade solche Objekte, weil sie auf eine rohe Auffassung und damit auf eine sehr alte Kulturstufe zurückweisen und daher den, der sie zusammenstellt, am allerwenigsten der beliebte Vorwurf treffen kann, daß die Mythenvergleichung sich in unerlaubter Weise über Raum und Zeit hinwegsetze. Hier liegen so alte und urwüchsige Sinnbegriffe vor, daß es fast gleichgültig ist, wo und um welche Zeit sie uns im Mythos begegnen, da sie bis in eine Zeit zurückreichen, für die gerade das allgerobsinnlichste Ding das geeignetste sein mußte, die eigene Meinung mit unzweideutiger Klarheit wiederzugeben.

c) Grundzüge des mythischen Monismus.

§ 37. An Hand der gebotenen Beispiele lassen sich etwa folgende Grundzüge des mythischen Urmonismus, der Identität von Objekt und Begriff, hervorheben. Das Denken in Objekten zwingt den Menschen unwillkürlich zum Tabu, zur Einengung durch die umgebende reale Begriffswelt, und drängt ihn zugleich weit mehr als unser heutiges über den Dingen schwebendes abstraktes Wissen zur Tat, indem es sich sofort in eine Unmenge von kleinen und kleinsten Vorschriften der Lebensführung und also in Handlungen umsetzt. Aller neu gewonnener Geist wird nämlich sofort festgelegt und in Sitten und Bräuchen überliefert. Eine andere „Heilige Schrift“ gibt es ursprünglich noch nicht und ist auch nicht nötig, denn die Natur selbst ist noch ganz eins mit dem, was der Mensch von ihr zu sagen hat; das Objekt spricht für sich, sowie es erst einmal sein Wesen, sein Geheimnis dem Subjekt verraten hat. Auf solche Weise nun zeichnet der Religionsstifter — und ihrer hat es unzählige gegeben, ohne daß sie auch nur dem Namen nach uns bekannt sind — seinen Geist mit unwiderstehlicher Kraft in das Leben des Stammes oder Volkes wie des Individuums ein. Denn zu der Einheit von Sinnbegriff, Wort und Objekt gesellt sich die tägliche fromme Übung oder Handlung als ein lebendiger Erwecker menschlicher Gesittung. Hierin wurzelt die Überzeugung des Altertums, daß Wissen und Han-

deln eins sind, daß der Mensch nicht das Schlechte tun kann, wenn er es als schlecht erkannt hat. Wie sollte das auch anders sein, wo das Denken im höchsten Sinne real und nicht ein bloßes Spielen eines beweglichen Geistes ist, von dem das Herz nichts weiß und der Instinkt keine Notiz nimmt!¹ Wir erfreuen uns heute der Erkenntnis, daß der Mensch ein Produkt seiner äußeren Umgebung ist, aber gewirkt hat diese Erkenntnis höchstens auf die Milde unseres sittlichen Urteils, im Altertum hingegen war wahres Wissen Macht, Erkenntnis ein die Umwelt gestaltender Lebensfaktor, der zum eisernen Schraubstock des Daseins wurde; denn fortan stoßen die Objekte, die den Sinnbegriff verkörpern, an die Persönlichkeit

¹ Wie gewichtig oft die kleinsten, nebensächlichsten Dinge aufgefaßt und mit welch religiösem Ernst sie behandelt werden, das zeigen uns z. B. auch die Symbole der pythagoräischen Schule und die Hauslehren Hesiods. Vgl. Eyth. Hesiods Werke verdeutsch, Hauslehren Vers 727 ff.: „Auch nicht gegen die Sonne gewendet wässere stehend; ist sie hinab, so bedenke du wohl und bis sie zurückkommt, harne du nicht im Weg, noch außer dem Weg im Vorangehen, auch nicht völlig entblößt; die Nächte gehören den Ewigen. Sitzend tut es der heilige Mensch von vernünftigem Sinn oder zur Mauer getreten des wohlumschlossenen Hofes.“ Ferner Hes. 733/36: „Bist du befleckt, dann sollst du die Scham nicht innen im Hause zeigen, indem du dem Herde dich nahst; dies meide behutsam! Auch nicht, kehrst du nach Hause von seufzervollem Begräbnis, säe den Samen des Hauses; nach fröhlichem Göttergelag' tu's!“ Ebda. 773/40: „Nie durchwandle des ewigen Stroms schön fließende Wasser, eh' du gebetet, das Aug' in die herrlichen Fluten gesenket, und dir die Hände gewaschen im lieblichen, hellen Gewässer. (Wer durchwatet den Fluß, frech, ohne die Hände zu waschen,) ja, dem zürnen die Götter; er trägt einst Strafe von ihnen.“ Hes. 746/47: „Wenn du ein Haus dir baust, — das laß nicht ohne die Glättung; denn sonst setzt sich darauf und schreiet die lärmende Krähe.“ Vgl. auch Schultz, Hellenische Rätsel, MB III, 1 S. 108. 109. Aus solchen, im Grunde religiösen Bestimmungen wird mit der Sitte die menschliche Sittlichkeit geboren, was freilich an vielen anderen Bestimmungen nicht so ohne weiteres zu ersehen ist. So z. B., wenn es Hes. 744/5 heißt: „Setze die Schapfe des lautereren Weins nie über den Mischkrug, wenn man trinkt, sonst ist dir kläglicher Jammer beschieden.“ Doch auch das ist bei näherem Zusehen verständlich: Mensch, übe Mäßigkeit im Genießen, schätze den reinen Wein nicht höher als den gemischten! Die grobsinnliche Vorschrift ist nur ideell verständlich, verlangt aber trotzdem zugleich die entsprechende äußerliche Beachtung der Objekte.

und zwingen den Menschen kraft des mit ihnen unlöslich verbundenen Sinnbegriffs zur religiösen Beachtung des Objektes und zum vorsichtigen Umgange mit ihm.

Aus dem Fundamentalgesetz der urmonistischen Anschauung: „das Objekt bedeutet nicht, es ist, was der Mensch an ihm erkannt hat“, folgt andererseits der Zauberglaube. Dieser ist insoweit berechtigt, als der Sinnbegriff, der im Worte das Objekt bezeichnet, zunächst nicht das Objekt als solches, sondern eben nur seine Bedeutung, Wirkung oder Beziehung zum Menschen enthält, Objekt und Wort also an Stelle der Wirkung des Objektes stehen. Wer seine Wirkung kennt, vermag sich dieser zu bedienen und damit zu zaubern, mit dem Steine aus sicherer Entfernung zu töten, mit Hilfe der Schnelligkeit des gezähmten Pferdes dem Feinde zu entrinnen usw. Die Kenntnis vom geheimnisvollen Wesen der Objekte zwingt auch diese Objekte in den Dienst des Menschen, gibt ihm eine stetig zunehmende Macht. Wahrhaft mythisch oder geheimnisvoll werden die Sinnbegriffe durch ihre verallgemeinernde Übertragung vom eigentlichen Objekt auf den ganzen Umkreis der Erfahrung, was durch die abstrakte Natur des Sinnbegriffs möglich wird. Hier nun wirkt das Objekt nicht mehr an sich, sondern durch die hinter ihm stehende Kultur, seine kulturelle Pflege, indem ihm, dem einzelnen Objekt, als Wirkung zugeschrieben wird, was von seiner allgemeinen kulturellen Bedeutung gilt. Das Schwert wird dem Kinde bereits in die Hand gegeben, damit es beherrscht und wahrheitsliebend werde; das einzelne Objekt soll also wirken, was in Wahrheit nur die Kultur des Schwertes und ihr erstes Gebot, die Einsetzung von Leib und Leben für Recht und Wahrheit, für die heiligen Güter des Stammes oder Volkes wirkt. Erklärlich wird das daraus, daß eben alle religiösen Ideale, alle die Kultur hebenden, die Menschheit erziehenden Ideen im Augenblicke der Entstehung überwertig sind und daher zur Hypertrophie, zur idealen Überschätzung aller einzelnen Objekte und Erscheinungen führen, die mit der volksbeherrschenden Ideenwelt, ob weit, ob eng, verknüpft sind. Dem einzelnen Objekt wird somit eine magische Kraft beigemessen, die ihm

nur mittelbar zukommt, und wenn diese Kraft sich wirklich bewahrt, so liegt der Grund hierfür in doppelter Hinsicht im Subjekt und nicht mehr in der Natur des Objektes oder der objektiven Handlung an sich. Das Schwert und beispielsweise auch das Hämmern auf den Sargdeckel eines Ermordeten erweisen sich als wirksam, indem hier Subjekt wie objektive Handlung an den rechtlichen oder anderweitigen kulturellen Einrichtungen einen sehr wirksamen Rückhalt haben. Sie wirken kraft des in Gesetz und Sitte sich äussernden Gemeingeistes. Dahingegen beruhen die Wirkungen der Heilmittel in Krankheitsfällen auf der subjektiven Kraft des individuellen Glaubens. Das „vergoldene Pflaster“, so widerlich und unsinnig es ist, kann wirklich gegen den Alpdruck helfen, weil es der angstbeklommenen Brust den Seelenfrieden eines gereinigten Gewissens verschaffen kann. Fromme Zuversicht steht hier auf widerbange Sorgen und Zweifel. Zum Beweise dessen, daß seine Eingeweide rein sind, die Eingeweide, die der Gott prüft, weil sie nach altem Glauben Träger der menschlichen Gesinnung sind, liegt auf des Menschen Herzen dieser so befremdliche älteste Beichtzettel und verscheucht die Furien, die Hexen des deutschen Volksglaubens.

Und noch eins wird aus den gegebenen Beispielen klar, nämlich jene hervorstechende Eigenschaft des Zaubers, daß nicht der einfachste und scheinbar nebensächlichste Zug des Zauberbrauches oder des Ritus fortgelassen werden darf, wenn nicht die Wirkung dadurch geschwächt, aufgehoben oder gar in ihr Gegenteil verkehrt werden soll. Jeder Brauch, jeder Ritus ist in Wahrheit nichts anderes als ein aus Begriffen logisch gebautes Satzgefüge, nur mit dem Unterschiede, daß Handlung, Objekt und Wort gleichermaßen Ausdrucksmittel des in ihm gebotenen gedanklichen Inhaltes sind. Wie wir in einem Satze nichts verdrehen, fortlassen oder durch ein beliebiges anderes ersetzen können, ohne dadurch seinen Sinn zu verändern oder zu gefährden, so auch im Ritus, im Zauberbrauch; denn diese stellen ein Gebet, ein Gelöbniß oder ein Bekenntnis dar¹

¹ Gegen diese auch von Marett, Preuß und Vierkandt vertretene Ansicht sträubt sich K. Beth, Religion und Magie SS. 35, 38, 50, 55/6, indem er sich

und sind, wie hoch oder wie tief auch ihr Inhalt stehen möge, Ausdruck eines religiösen Bewußtseins, das um so weniger leichtfertig mit seinen Idealen umspringt, als es gerade in diesen Bräuchen überall zur Tat drängt und peinlich auf die rechte Wirkung bedacht ist.

Die Vergleiche, die wir in diesem Abschnitt anstellten, sollen daher auch keineswegs besagen, daß hier äußerliche Verwandtschaft, direkte Übertragung vorliegt. Nur die Ideen, die Grundanschauungen sind verwandt und haben bei aller Verschiedenheit im einzelnen ähnliche Bilder und Züge geschaffen.

IX. Mythischer Dualismus.

a) Die Entstehung des Profanmenschentums.

§ 38. „Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig.“ Dieses Wort kennzeichnet das Grundgesetz aller religiösen Entwicklung: religiöses Werden als geistige Erhebung, religiösen Verfall als Entgeistigung und Versinken in öden Formalismus, als ein Wandeln in den ausgetretenen Bahnen einer toten Kulturwelt. Auch das Buch der Natur, seine einzelnen Objekte als elementare, urwüchsige Begriffe und deren Zusammenfassung oder Verbindung in Sitten, Bräuchen, Riten, die lebendigen Lebensregeln und Lebenswecker, sie alle erliegen auf die Dauer dem Todesbanne, werden zur bloßen Routine, über die man sich keine Rechenschaft mehr gibt; wo die erstrebten Ziele bis zu einem gewissen Grade erreicht sind, die Geisteskultur sich ausgewirkt hat, erlahmt ihre Kraft von selbst, und geistesstumpf folgt der Nachfahre dem Zwange des überkommenen Einerleis. Gerade der urmonistische Glaube, daß die materielle Welt den Geist in sich trage und daß sie diesen Geist von selbst gleichsam

von dem Gedanken leiten läßt, daß Religion und alles, was religiös ist, den Stempel der Demut und Unterwürfigkeit unter eine höhere Macht tragen müsse. Diese Annahme ist einmal an sich schon anzuzweifeln, dann aber sollte auch nicht übersehen werden, daß der Zaubergläubige weit entfernt von hochmütiger Selbstüberhebung sich dem real geschauten Geiste tatsächlich unterwirft, indem er sich seiner zu außerordentlichen Wirkungen bedient. Vgl. auch S. 175 Anm. 1.

ohne Zutun des Menschen aus sich heraus wirke, muß solche Entgeistigung fördern und den Begriffen und Ideen einer alternden Kultur zum Verderben gereichen. Indem das Objekt seine überwertige Bedeutung nur noch in den starren, festgewurzelten religiösen Bräuchen und Sitten besitzt, geht der Sinnbegriff in doppelter Hinsicht verloren. Einmal nämlich überall da, wo das Objekt außerhalb des engmaschigen Kulturnetzes, das des Menschen Leben umspinnen hat, ihm entgegentritt, und dann auch gerade durch den und in dem zur äußerlichen Routine gewordenen religiösen Brauch. Nur ein dumpfes Empfinden von der Heiligkeit des überkommenen Religionsgutes bleibt, während das klare Bewußtsein, warum so und nicht anders zu handeln sei, schwindet, und an die Stelle des auf die innere Überzeugung sich bauenden wahren Glaubens der Autoritätsglaube und die Trennung zwischen Religion und Leben tritt. Dieser Schritt vom Idealismus zur Nüchternheit, zum Realismus, mit dem sich abergläubischer Mystizismus verbrüdet, wirkt an Stelle des Sinnbegriffs den Gattungsbegriff. Ding und Geist lösen sich, und es entsteht ein mythischer Dualismus, der vergessen macht, daß ehemals eine solche Trennung nicht bestand, aller Geist mit dem Dinge eins, in ihm verkörpert und empirisch aus ihm gewonnen war.

Bricht sich nun eine neuere Kultur durch die sie versperrenden Kulturtrümmer der alten siegreich die Bahn, so bedeutet das zwar einerseits eine Auferstehung der Sinnbegriffe und des Idealismus, bei der die Ewigkeitswerte der Vorzeit dem Leben wiedergeschenkt und den neugeschaffenen ein-, neben- oder untergeordnet werden, aber andererseits wird zugleich damit ein Teil der älteren Kulturwelt als unterwertig, real und daher nebensächlich ausgeschieden. Die Umwertung aller Werte bringt also nach unten hin wiederum eine Stärkung der Objektivität der Anschauung mit sich. So ersteht neben dem religiösen Leben mehr und mehr ein profanes Dasein, das dennoch nicht tierisch, sondern menschlich ist, dessen Formen und Betätigungen einst das höchste Gut des Menschen waren und mit gleichem Rechte wie die späteren Lebensformen einer höheren Kultur geistgeschaffen, göttlicher Herkunft zu sein

sich rühmen könnten, und die Objekte, mit denen jene Betätigungen aufs innigste verknüpft waren und die des Menschen Glück und Erfolg vorher ausmachten, werden nun ihres göttlichen Charakters entkleidet.

Hierzu kommt als fördernd, daß der alte Sinnbegriff auch wirklich nicht mehr mit dem Objekte als eins erkennbar ist, weil dessen Verwendung oder Beziehung zum Subjekt vielseitiger und so seine Bedeutung mannigfaltiger geworden ist. Diese Mehr- oder Vieldeutigkeit des Objektes hebt also die ursprüngliche Einheit auf, das Objekt spricht nicht mehr zum Menschen wie vordem, der Mensch spricht von ihm.

b) Die priore Stellung des Begriffs.

§ 39. In der Religion lebt indessen der Sinnbegriff weiter. Die Vertreter der Religion, die Priester, pflegen ihn und sind immer wieder gezwungen, ihm nachzugehen, wenn sie den Geist des Glaubens, die Formeln, die ihnen überkommen sind, verstehen und auflösen wollen. Dieses Weiterleben ist freilich ein künstliches, der Sinnbegriff wird hier zum eigentlichen Symbol¹, und da auch alle weitere geistige und religiöse Entwicklung nicht umhin kann, das Objekt zu vergeistigen und in Symbolen zu reden, so erweitert sich damit die Kluft zwischen materiellem und geistigem Leben. Im Gegensatz zur urmonistischen Zeit ist jetzt der Gedanke das Erste, das Objekt, dessen er sich bedient, um sich sinnfällig verständlich zu machen, das Zweite, und dieses Ausdrucksmittel wird auch da gewählt, wo es nicht erforderlich ist, sondern eine durchgebildete Sprache mit hinreichenden abstrakten Begriffen und Worten zur Verfügung steht. Denn die Religion wandte sich von jeher an Analphabeten und brauchte dazu eine erdgebundene Sprache und Form. Nur so konnte religiöses Wissen zu einer die Gesamtheit ergreifen-

¹ Während der Sinnbegriff ein lebendiger Bestandteil des Bewußtseins ist, ist das Symbol, der Erbe des Sinnbegriffs, leblos, bedeutet etwas, ohne es doch noch zu sein, weil das Vorstellungsobjekt im Wandel der Geisteskultur die einstige ideelle und faktische Bedeutung verloren hat.

den Macht werden, daß ihr Geist sich auch fürder in Handlungen, in Sakramente und Sakramentalien, in feste Sitten und Bräuche umsetzte, kurz in eine lebendige heilige Schrift, in der Fleisch und Blut von der Realität der Idee Zeugnis ablegen, indem sie selbst sie verkörpern. Auch hier zeigt sich dabei ein monistisches Streben, Geist und Objekt als Einheit aufzufassen. Die bildliche Darstellung soll nicht etwa nur eine beliebige sein, die ebensogut auch durch eine andere ersetzt werden könnte, sondern den gewählten Objekten soll eben der Geist oder der Sinn, in dem sie verstanden werden, auch wirklich innewohnen. Der Tatsache, daß der Mensch seinen Begriff aus der objektiven Außenwelt hergeleitet, durch Abstraktion von ihr gewonnen hat, entspricht hier die Anschauung, daß die Außenwelt ein Abbild der inneren Geisteswelt sei. So wird nun das Leben wiederum durchgeistigt, das Objekt und das äußere Leben gleichfalls Träger der Idee, aber der Weg dazu verläuft scheinbar in umgekehrter Richtung, und die realen Verhältnisse haben sich ihr zu unterwerfen oder besser, ihr zu entsprechen. Eine solche Umsetzung der Idee ins Bild, das dabei aber als real wahr geglaubt wird, findet sich insbesondere in den mannigfachen Anschauungen vom Leben im Jenseits. Denken wir an das Beispiel: wer die Schriftgelehrten mit Kot bewirft, der hat im Jenseits im siedenden Kote zu büßen! Der urwüchsige Sinnbegriff, der im monistischen Denken ganz eins ist mit dem Objekte, wird hier von der Idee aus an die Sache herangetragen, und ein Teil der zur Bestimmung der urmonistischen Sinnbegriffe herangezogenen Beispiele beruht schon auf dieser sekundären und symbolischen Interpretation des Gedankens, die sich indessen nichtsdestoweniger der von alters her überkommenen monistischen Sinnbegriffe bedient. Bei den Germanen findet sich der Rechtsbrauch, daß der Feigling und der, der *corpore infamis* ist, also eine schandbare ehebrecherische Tat begangen hat, in den Sumpf versenkt wird.¹ Der Sumpf, der ehemals wirklich vielfach das Los

¹ E. H. Meyer, GM 200. Vgl. Tac. Germ. C. 12 (Feigheit, Fahnenflucht und widernatürliche Unzucht wird bestraft, indem man den Schuldigen mit übergeworfenem Flechtwerk in Morast und Sumpf versenkt). Über den Schlamm

der Feigen, der von mächtigeren Stämmen Zurückgedrängten wie der Geächteten war, die den Bund mit der Gottheit und der Stammesgemeinschaft gebrochen hatten (der Ehebrecher im übertragenen Sinne), wird hier in der Idee, daß der Verbrecher innerlich versumpft und daher des Sumpfes wert ist, zum Strafmittel. Das heißt, der Verkommene, bei dem einst Sumpf und sittlicher Tiefstand in einem natürlichen und tatsächlichen Zusammenhange standen, ist später nur noch ein im symbolischen Sinne Versumpfter, und wird der Sumpf seine Strafe, so ist das ein künstliches Strafmittel, bei dem der Zwang des alten Sinnbegriffs im Symbol nachwirkt.

In christlicher Zeit findet sich der Aberglaube, daß das Johannisfeuer nicht brennt.¹ Man kann also die brennenden Scheite ohne Schaden in die Hand nehmen. Hier haben wir zu bedenken², daß erst Christus, nicht aber Johannes mit dem Feuer des Geistes taufte, während Johannes nach seinen eigenen Worten nur mit Wasser taufte (Lk. 3, 16 f., auch 3, 9). Erst er verstand es, die Menschen zu entflammen und durch zündende Worte die alten Religionen in einem Weltenbrande zu vernichten. Das nichtzündende Feuer ist freilich schon älteren Datums. Dem Jahwe (bzw. Engel Jahwes) im brennenden Dornbusch, der nicht verbrennt, stellen sich heidnische Beispiele zur Seite. Auch Odin schmachtet als Grimmir bei Geirröd zwischen Flammen, die nicht brennen, und Achill wird im nicht-als Unterweltsstrafe bei den Alten siehe auch Rohde, *Psyche* 287. Vgl. auch S. 134.

¹ Grimm III 487: *Le Feu de S. Jean ne brûle pas, on peut en prendre à la main les tisons enflammés.* Vgl. auch Dt. 18, 10 und II. Paralip. 28, 4: Söhne und Töchter läßt man hiernach durch ein Feuer gehen. Ähnliches wird berichtet Ovid. 727. 781/82 795/98 und 805/6.

² Grimm III 486: *La veille de Saint Jean un feu de joie est allumé dans un carrefour. Au milieu du feu on place une longue perche qui le domine, et qui est garnie de feuillages et de fleurs. Le clergé se rend en grande pompe au lieu de la cérémonie, allume le feu, entonne quelques chants et se retire; ensuite les assistants s'en emparent, sautent par dessus, et emportent chez eux quelques tisons qu'ils placent sur le ciel de leur lit comme un préservatif contre la foudre.* Vgl. auch besonders noch Grimm I 514. Zu erinnern ist überdies an die gewichtige Rolle des nichtbrennenden Feuers in den Ordalien während des Mittelalters und vielleicht auch an unsere Redensart „das Kreuzfeuer des Verhörts“.

brennenden Feuer vom Erdentum gereinigt und geheiligt. Die Kirche ist hier also Erbin älterer Anschauungen und paßt den alten Brauch sich und dem Evangelium an. Mit großer Feierlichkeit weilt die Geistlichkeit selbst das Feuer und gibt ihm unter anderem auch den Namen „kleiner Sabbat“ zum Unterschiede von dem großen, dem Sabbat vor Ostern,¹ der Erlösung durch das Evangelium. Johannes gilt ihr als der Höhepunkt des alten Bundes, der nach ihm dem Untergang, der Erniedrigung verfällt, während ihr Christus die aufsteigende neue Sonne ist. Dennoch ist auch ihr der gegen die Sünde eifernde Prophet des alten Bundes heilig, und dieses Johannisfeuer verkörpert ihn und damit die Reinigung von der Sünde in Unterwerfung unter das gegebene mosaische Gesetz, während Christus, der Vertreter der Sünder und Zöllner, die Flamme der Empörung anfacht und ein furchtbares Gericht hält. Worauf es uns hier ankommt, das ist die Übertragung der Idee: „Johannes ist kein zündender Geist gewesen“, auf den Brauch und die Folgerung: „also kann man das brennende Scheit des Johannisfeuers anfassen, ohne sich zu verbrennen“. Unbestreitbar bewiesen ist das hiermit freilich nicht, liegt doch aber sehr nahe, zumal das Kraut des Wassertäufers, das Johanniskraut, das Haus vor Feuer schützen soll.² Davon bleibt allerdings der merkwürdige Widerspruch unberührt, daß dem Wassertäufer zu Ehren eine tatsächliche Feuertaufe zur

¹ Grimm I 519: Polen und Böhmen nennen das Johannisfeuer „sobotka“ d. i. kleiner Sonnabend, im Gegensatz zu dem großen „sobotka“, dem Ostersonnabend. In Griechenland entzündeten abends vor Johannis die Weiber ein Feuer und rufen darüberspringend aus: „Ich lasse meine Sünde.“ *Rationale divinor. offic.* (geschrieben um 1286) lib. 7. cap. 14: *feruntur quoque brandae seu faces ardentes et fiunt ignes qui significant s. Johannem qui fuit lumen et lucerna ardens praecedens et praecursor verae lucis . . . ; rota in quibusdam locis volvitur, ad significandum quod sicut sol ad altiora sui circuli pervenit, nec altius potest progredi, sed tunc sol descendit in circulo, sic et fama Johannis qui putabatur Christus, descendit, secundum quod ipse testimonium perhibet dicens: me oportet minui, illum autem crescere.* Das Johannisfest ist nämlich das Geburtsfest des Täufers und fällt auf Mittsommer, da sich das Licht Nacht und Winter zuwendet im Gegensatze zur Wintersonnenwende, dem Geburtstage Jesu Christi.

² Wuttke S. 400: Vor Feuer schützt man das Haus durch Johanniskraut (Ostpr., Ndtl.).

Reinigung von den Sünden stattfindet. Wie er entstanden, ist uns schwer zu erraten. Jüdischer Monotheismus und Johannes als dessen Höhepunkt gehen dem Christentum in Palästina voran wie überall anderswo das Heidentum mit seinen Sonnenwendfesten. Johannes ist also der gegebene Prototyp jedes dem Christentum vorangehenden, ihm unterlegenen und niedergehenden Glaubensgeistes. Die Verknüpfung des altheidnischen Mittsommerfestes mit Johannes ist demnach durch einen sehr einfachen und obendrein durch den Naturvorgang geförderten logischen Schluß ermöglicht, besonders da auch dem Sonnenwendfeuer von den Heiden eine reinigende Macht ähnlich der des Taufwassers beigemessen wurde. So übernahm man den heidnischen Brauch und übersah geflissentlich die Verschiedenheit des Elements.

Nur eine tief schürfende Untersuchung des Feuerkultus wird über den Sinnbegriff oder vielmehr die Sinnbegriffe seines Elementes und besonders über die reale Entsprechung des nichtbrennenden Feuers einen befriedigenden Aufschluß geben können. Sicher ist aber auch ohnedies, daß Feuer und Geist sinnbegrifflich verknüpft waren, daß die geistige Erregung oder die Leidenschaft der Seele als durch das Element sinnfällig verkörpert geglaubt wurde. Sprachliche Bilder wie der „flammende“ Zorn, der „feurige“ Mut, die „heiße“ Liebe, die „glühende“ Verehrung, das sündige „Feuer“ der üblen Leidenschaft, das edle „Feuer“ der Begeisterung, der „Feuereifer“ usw. sprechen hierfür und deuten nicht so sehr auf einen praktisch utilitaristischen als auf einen erkenntnistheoretisch bedeutsamen Sinnbegriff wie Baum = Leben, Fluß = Zeit.

Wie das Johannisfeuer, so ist in anderen abergläubischen Weistümern das Feuer schlechthin rein ideell als Symbolisierung von Erscheinungen oder Vorgängen des Geisteslebens zu verstehen. „Hat der Blitz eine Kirche entzündet, so kann das Feuer nur durch Mistjauche gelöscht werden.“¹ Dieser Glaube begegnet in der Pfalz, und er besagt: hat sich über eine Kirche der Zorn des Himmels ent-

¹ Wuttke S. 401.

laden und ist ein Brand, d. h. ein Zwist in der Kirchengemeinschaft entstanden, dann läßt er sich nur dadurch schlichten, daß die Ärger-
nis oder Anstoß erregenden Übelstände beseitigt werden, wie weiland
Herakles die Augiasställe vom langjährigen Miste reinigte. Mist-
jauche ist das rechte Löschmittel hier; denn ohne das große Reine-
machen erlischt der Geist der Empörung und Uneinigkeit nimmer-
mehr. Es ist, als redete in diesem Aberglauben die Reformations-
zeit derbkräftig zum Volke. Diese Erklärung mag wunderlich an-
muten, zumal das Mittel alles andere als zur Reinigung geeignet
erscheint; aber es finden sich Stichproben auf ihre Richtigkeit.
„Das Feuer, welches durch den Blitz entzündet ist, kann entweder
gar nicht (Schw.) oder nur durch Milch (Ziegenmilch Bö.) gelöscht
werden (Thür., Westf., Bö., Kärnten).“ Hier ist nicht von einer
Kirche die Rede, aber schließlich ist das auch nicht nötig; durch
den Blitzstrahl wird die religiöse Bedeutung des Brandes bereits
gekennzeichnet. Ein solcher vom Himmel gesandter Brand ist nun
nach einigen überhaupt nicht zu löschen, was Spaltungen wie die
der Reformationszeit bestätigen. Andere meinen, ihn mit Milch
löschen zu können. Das heißt, so lächerlich modern es auch klingt:
die Milch der frommen Denkkungsart, besonders wenn es Ziegenmilch
ist, also die störrigen und streitlustigen Geister zu solcher Gesin-
nung sich bekehren, vermag kraft ihrer reinen Weiße oder der
kindlichen Unschuld und Torheit derer, die sie trinken, den Brand
zu löschen. Ein Bild auf 1 Kor. 3, 1 ff. macht das klar.¹ „Was also
mich betrifft, meine Brüder, so konnte ich zu euch nicht wie zu
Geistesmenschen reden, sondern nur wie zu natürlichen Menschen,
wie zu Kindern im Christenleben. Mit Milch habe ich euch ge-
tränkt, nicht mit fester Nahrung. Denn die konntet ihr noch nicht
vertragen. Aber auch jetzt könnt ihr das noch nicht. Denn ihr seid
noch irdisch gesinnt. Denn wo unter euch Neid und Streit ist,
seid ihr da nicht irdisch gesinnt und wandelt in gewöhnlicher Men-
schen Weise?“ — In der Kirchengemeinde der Korinther herrscht

¹ Vgl. Weiß NT II 84 f.

ein Streit, ob man zu Paulus oder zu Apollo halten solle (3, 4. 5), und der Apostel ist sich doch bewußt, wie ein weiser Baumeister den Grund zur korinthischen Kirche, nämlich Christus Jesus, gelegt zu haben (3, 10. 11). Freilich komme es nun auf den weiteren Bau an. Ob er taugt oder nicht, das werde sich in dem Prüfungsfeuer des Gerichtstages erweisen, dem nur der Bau der Rechtgläubigen standhalte (3, 13). — An die althergebrachten toten Begriffsschemen gewöhnt, sind wir geneigt, den lebendigen geschichtsphilosophischen Geist des Evangeliums zu verkennen und hier nur an das Gericht des Jüngsten Tages zu denken, statt in dem Gericht eine gesetzmäßige, jedem Glauben unabwendbare geschichtliche Erscheinung zu erblicken, deren Anerkennung eine Wurzel des heidnischen Fatalismus war und deren Tatsächlichkeit in der Reformation wie in jedem Schisma immer wieder klar zutage tritt. Das Jüngste Gericht ist entsprechend dem Glauben an die Ewigkeit des Christentums eine höchste Steigerung dieses allbekannten typisch historischen Vorganges. Inzwischen fährt so manches Mal der Blitz auch in die christliche Kirche, entbrennt unter den Gläubigen ein Streit und gibt Anlaß zum Richten und Schlichten. Da erklärt nun der Apostel: das Schlechte, das auf dem guten Untergrund gebaut ist, verbrennt doch, sowie der Tag der Prüfung kommt, es ist eben vergänglich; und der eine interpretiert daraufhin im sogenannten Aberglauben: solch Feuer ist überhaupt nicht zu löschen, das schlechte Werk brennt nieder und muß niederbrennen. Ein anderer meint drastisch: Mistjauche hilft. Es wird nämlich nach 1. Kor. 3, 13 auf dem Grunde weitergebaut: Gold, Silber, Edelmetalle, Holz, Heu, Stroh. Mist wird nicht genannt; aber Heu und Stroh, die alten Mittel des „*ventrem purgare*“ (vgl. S. 163), liegen nicht weit davon ab. Das Bild fordert eine Flüssigkeit, die Idee eine Verbindung mit dem höllischen Unrat, Mistjauche entspricht also beiden Forderungen. „Scheut euch nicht, das stinkende Wasser über die Gemeinde auszugießen, redet offen, und das fressende Verderben wird von der Kirche ablassen!“ Bei aller Grobheit des Ausdrucks ist also die Meinung doch nicht ganz radikal. Der dritte indessen kennt seinen

Paulus genauer, und, weniger streitbar als die anderen, erklärt er: „Nehmt eure Zuflucht zur Milch der frommen Denkungsart, die Paulus den in Streit entbrannten, für die tiefsinnigen christlichen Lehren noch unreifen und folglich kindischen Korinthern gab und die er als die einzig richtige Kost für sie erachtete (2,6 ff.). Ruft der Apostel doch den Weltweisen unter ihnen, die am Streite schuld sind, zu: „Keiner betrüge sich selbst! Wenn jemand unter euch in den Dingen dieser Welt als weise gilt, so soll er töricht werden, um weise zu sein“ (3, 18); er soll sich also, sinnbildlich gesprochen, mit „Milch“ begnügen. Sonst würde er den Tempel verderben (3, 17). Es war also richtig zu interpretieren: „Milch, besonders Ziegenmilch löscht die religiöse Feuersbrunst.“ Damit nun aber der Brand des Tempels ja nicht mißverständlich sei, fügt der Apostel hinzu: „Der Tempel Gottes seid ihr.“ Es ist die Gemeinde, die er meint; für sie ist ein solcher Streit ein Brand, der ihr Weiterbestehen und damit den ganzen Bau gefährdet. Wehe dem, der Irrlehren unter der Gemeinde verbreitet, auf den guten Untergrund seinen Unrat baut; denn „wenn einer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben“ (3, 17). — Damit war nun ebenso wie die ganze Gemeinde der einzelne Gläubige oder sein Leib ein Tempel des christlichen Gottesgeistes und die Beschaffenheit dieses Tempels sein eigen Werk. Was war da dem späteren Buchstabengläubigen natürlicher, als daß er den Gedanken vom Leibe als dem Tempel Gottes und jenen anderen vom Prüfungsfeuer des Gerichts, dem nur der Bau des rechten Christen standhält, miteinander verband und auf die Häretiker und sonstwie Verdächtigen wörtlich anwandte! Man brauchte ja nur einmal zu proben, ob das Feuer ihrem Leibe, in dem Gottes Geist wohnen sollte, auch wirklich nichts antat, dann lieferte das treffliche Ordal der Feuerprobe den unwiderleglichen Beweis dafür, wie der Angeklagte auf dem empfangenen christlichen Fundament weitergebaut hatte, und versehrte ihn das Feuer, dann wollte Gott sein Verderben: Ketzer muß brennen. Die Idee, das sprachliche Bild und die entsprechende brutale Materie verstrickt von neuem der mythomonistische Fluch, wenn Toren über die Lehre der Weisen kommen.

Verweilen wir noch wenige Augenblicke bei dem reinigenden und nichtbrennenden Feuer des Heidentums. Die Widernatürlichkeit der hier dem Elemente zugeschriebenen Eigenschaft weist schon darauf hin, daß wir es nicht nur mit einem Sinnbegriff zu tun haben, sondern daß dessen ideelle Bedeutung auch vollkommen die Vorherrschaft gewonnen hat. Feuer reinigt. Das spielt auch bei der Leichenverbrennung eine Rolle. Rohde, der übrigens die Leichenverbrennung aus der Furcht vor der wiederkehrenden Seele des Toten, des sogenannten Wiedergängers, erklärt und im Feuer lediglich das Mittel erblickt, durch vollkommene Vernichtung des Leibes die Seele für immer von den Lebenden zu trennen, bestätigt nichtsdestoweniger den späteren Glauben der Griechen an die reinigende Wirkung des Feuers und leitet ihn von den Indern her, von denen er sagt:¹ „Als die Inder von der Sitte des Begrabens zu der der Verbrennung des Leichnams übergingen, scheinen sie von der Vorstellung geleitet worden zu sein, daß die Seele, vom Leibe und dessen Mängeln schnell und völlig befreit, um so leichter zu der Welt der jenseitigen Frommen getragen werde.“ Im Anschluß hieran erinnert er an die Sage von Demeter und Demophon oder Triptolemos sowie an Achills Feuertaufe durch Thetis. Auch das Ende des Herakles auf dem Scheiterhaufen und die damit verbundene Apotheose des Heros sind hier als besonders lehrreich anzumerken. Das Feuer vernichtet nur den Leib oder besser noch das Fleisch, reinigt den Geist vom Erdenstaube und verklärt ihn, weil dieser rote Wind² sinnbegrifflich eins ist mit dem Aufflammen des Geistes und dieses hinwiederum reinigend wirkt, das Gute sich schließlich selbst im Flammenmeer der Empörung durchsetzt. Der philosophische Feuer-

¹ Vgl. Rohde, *Psyche* 29. Sein treffliches Werk wird leider durch die Überschätzung des Furchtmotivs und die Verkennung der Bedeutung des mythischen Monismus beeinträchtigt.

² Nach Grimm, *Myth.* I 525 heißt das Feuer und die Flamme „der fürrote wint“. Loki, der ziemlich allgemein als eine Gottheit des Feuers angesehen wird, trägt auch den Namen Loptr < lopt = Luft. Da nun Wind und Geist, Seele sinnbegrifflich zusammengehören, dürfen wir den feurigen Wind auf den entbrannten, flammenden Geist deuten.

verehrer Heraklit (um 500 v. Chr.) prägte den Satz: „Der Streit ist der Vater aller Dinge (πόλεμος πατήρ πάντων).“ Aus dem Widerstreite der Feuergeister entsteht alle geistige Neugeburt, Streit und Feuer der Seele hängen eng miteinander zusammen. Solchen Streit sendet die Gottheit als ein Prüfungsfeuer. Aus ihm gehen die Schwachen und gewaltsam Unterdrückten geläutert und gerechtfertigt hervor, wie das die Bibel so oft, z. B. auch in der Erzählung von den drei Jünglingen lehrt, die Nebukadnezar in den Feuerofen werfen läßt. So wenig wie über sie vermag das Feuer im germanischen Mythos etwas über den vermeintlichen Zauberer Grimnir, hinter dem sich der die Menschheit prüfende Mantelgott Odin verbirgt. Erst als der junge Agnar, Geirröds Sohn, den Hunger und Durst Leidenden mit einem Labetrunk erquickt, geht die sterbliche Hülle des Gottes, sein Mantel, in Flammen auf, und es offenbart sich seine bis dahin verborgene Herrlichkeit. Es scheint, als könnte der Gott sich gar nicht genugtun in der Aufzählung der merkwürdigsten Namen, die ihm alle eignen sollen; ist aber der Sinn dieser Namen oft auch schwer verständlich, was ihre endlose Liste bezweckt, ist dafür um so verständlicher und gemahnt an Goethes Talismane: „Gottes ist der Orient, || Gottes ist der Okzident! || Nord- und südliches Gelände || Ruht im Frieden seiner Hände. || Er, der einzige Gerechte, || Will für jedermann das Rechte. || Sei, von seinen hundert Namen, || Dieser hochgelobet! Amen.“ Hier enthüllt sich Odin, der Mantelgott, der rastlos wandernde Einäugige, d. h. der göttliche Geist auf Erden als der lichte Kern aller Offenbarung der Vergangenheit. Der junge Agnar hat sich dem fremden Gaste, dem Glaubensgeiste einer neuen Zeit, gastfreundlich, liberal erzeigt, während der Alte den Gott in der fremden Hülle mißtrauisch verkannte ihn foltern, zwischen zwei Feuern sitzen, hungern und dürsten ließ. Der Mettrank Agnars ändert das mit einem Schlage. *In vino veritas!* Als wäre er aus dem tiefen Gedächtnisbrunnen Mimirs, dem Weisheitsquell der Vorzeit und damit dem göttlichen Unterpfande Odins selbst geschöpft, so wirkt dieser Labetrunk berauschend, klärend und erleuchtend. So lange hatte Grimnir zwischen den beiden Par-

teien, den Jungen und den Alten, gesessen, umlodert von ihrem Haß, und nichts hatte ihn erquickt, nichts zündend gewirkt, nichts das Schweigen und Dunkel, in das der Fremde gehüllt war, zu bannen vermocht, und seine Anhänger, die Freunde des Rechts und der Milde, hatten zu leiden gehabt. Nun aber ist es heraus, das erlösende Wort der Wahrheit: er ist's, Odin, der alte Glaubensgeist in neuer Herrlichkeit, die göttliche Rechtfertigung der freundscheidenden Forderungen einer neuen Zeit. Wie könnte da Geirröd noch zu widerstehen wagen! Er springt hinzu, ihn aus den Flammen zu ziehen; aber jetzt ist es zu spät. Er stürzt ins eigene Schwert bei dem Versuche: seine Gewalttätigkeit klagt ihn an und fällt auf ihn selbst zurück. Agnar, sein Sohn, wird König an seiner Statt. — Einst hatte Geirröd seinen älteren Bruder — er hieß auch Agnar! — dem Verderben überliefert. Geirröd stürzte Agnar, Agnar stürzte Geirröd! Es ist, als würde uns hier ein altes unabänderliches göttliches Gesetz verkündet: konservative und liberale Geistesrichtung lösen einander ab in der Weltgeschichte. Dies Gesetz aber scheint über dem guten Willen des Menschen zu stehen. So fehlt es denn auch nicht an einem Worte der Entschuldigung für Geirröd. Er hatte doch im Grunde genommen keine Ahnung davon gehabt, daß hinter der Maske des vermeintlichen Zauberers Grimnir das verklärte Antlitz seines Gottes auftauchen würde. Wie war denn das alles nur gekommen? Er hatte Agnar den Bruder verstoßen, den Schützling der Göttermutter Frigg in einem Boote, das sie beide aus göttlicher Obhut auf einsamer Insel zur Heimat trug, dem Untergange auf dem Meere preisgegeben, und der saß dann in der Höhle bei einem Riesenweibe und zeugte Kinder mit ihr. Dieser heruntergekommene Bruder war ein obskurer Mensch geworden, ein dem Glauben Abtrünniger, ein Sünder, der es mit riesischen Mächten hielt, dessen Nachkommenschaft bereits als eine wahre Teufelsbrut galt. Wie ganz anders waren inzwischen Geirröds Wege! Mit froher Genugtuung hatte Odin vom Himmel herab auf diesen seinen Schützling geblickt, der als König im Lande saß. Frigg freilich hatte gewarnt, er wäre geizig, ließe die Gäste hungern, wenn

nach seiner Meinung ihrer zu viele waren. Da hatte sich denn Odin auf die Erkundungs- und Prüfungsfahrt begeben. Noch vor ihm aber war, von Frigg gesandt, deren Kammermädchen Fulla im Hause Geirröds eingekehrt und hatte ihn betört mit der Warnung vor den Hexenkünsten eines Zauberers, der ins Land kommen werde und daran zu erkennen sei, daß kein noch so bissiger Hund ihn anfallen würde. Die „Fülle“ des Reichtums, die ganz natürlich im Gefolge der guten Haushälterin und Göttermutter Frigg auftritt, hatte also Geirröd verblendet und seinen Argwohn vor einer drohenden Gefahr geweckt, die ihm nur von der Masse der vielen Besitzlosen kommen konnte. Sie hat er nach Friggs Worten nicht gern zu Gaste und läßt sie darum darben. Unter diesen vielen sind zweifellos der verstoßene Bruder Agnar und seine Teufelsbrut zu verstehen. Was die Sippschaft Agnar ausheckt, kann für den mächtigen und reichen Geirröd nicht gut anders als verdächtig sein, und höchst verdächtig muß dieser fremde neue Zeitgeist sein, wenn die allzeit gegen die bestehende Ordnung knurrenden und bissigen Hundesöhne, die Knechte und das gemeine Volk, vor ihm scheu zurückweichen und ihm dadurch ihre Achtung beweisen. Wo und wann wäre göttlicher Glaubensgeist, der von dieser Seite kam, je kampf- und schmerzlos anerkannt worden? Aber die Gottheit nimmt ihre Leiden auf seine Schultern und bahnt dem neuerweckten Agnar den Weg zur Herrschaft.

Niemand wird behaupten wollen, daß Grimnir-Odins Demaskierung und des Herakles Himmelfahrt auf dem Öta irgendwelche unmittelbare Verwandtschaft hätten, aber religionsphilosophisch und sinnbegrifflich stehen sie sich dennoch näher, als man glauben möchte. Bei den Angelsachsen findet sich die merkwürdige Anschauung, daß die Seele (*feorh*) vom Fleische umwunden (*flæsce bewunden*), das Fleisch somit das Gewand der Seele sei.¹ Das bedeutet, wenn wir mit der souveränen Nichtachtung des Mythenvergleichers über die Verschiedenheit von Ort und Zeit hinwegsehen:

¹ Vgl. Beowulf V. 2425 (Ausg. von Heyne, 6. Aufl. 1898).

auf dem Öta ist mit oder in dem Fleische des Helden Herakles gleichsam sein Gewand verbrannt, und so hat sich seine Seele enthüllt und ist zum Himmel gefahren. Die Geschichte, mit der die Heraklessage den Opfertod auf dem Öta begründet, scheint das zu bestätigen. Deianeira hat in ihrer Eifersucht dem Gatten ein neues weißes Gewand geschickt, das sie mit dem durch seinen Pfeil vergifteten Blute und dem Samen des Nessos getränkt hat, um dadurch seine Liebe zurückzugewinnen. Dieses aber bleibt unzertrennlich fest am Leibe des Mannes kleben, das aus der Galle der Hydra stammende Gift, das bisher nur seinen Feinden Verderben brachte, wendet sich gegen Herakles selbst und verzehrt sein sterbliches Fleisch. So geht es ihm ähnlich wie dem Götterliebving Geirröd, der durch das eigene Schwert fällt. Wir hätten demnach genau genommen zwei Gewänder, das neue weiße Festgewand und das alte in Flammen aufgehende fleischerne; um jenes willen muß dieses brennende Schmerzen leiden und, damit die Meinung nicht unklar bleibe, auf dem Scheiterhaufen sinnfällig vergehen. Christliche Anschauungen helfen hier weiter. Wenn in der urchristlichen Kirche¹

¹ Vgl. Röm. 13, 14: „Vielmehr zieht an den Herrn Jesus Christus und hört auf, dem Fleisch zu Diensten zu sein für seine Begierden.“ Gal. 3, 27: „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen.“ Von dem, der recht fastet, indem er nämlich in Nächstenliebe sein Ich verleugnet und so wahrhaft Gott dient, prophezeit Barn. 3, 4 (Hennecke Ap. 152): „Dann wird mit dem Frühschein dein Licht hervorbrechen und die Herrlichkeit Gottes wird dich umhüllen.“ Recht fasten, d. h. dem anderen mitteilen, ihn nicht hungern lassen, das Morgenlicht der Verklärung, in dem die üble Selbstgerechtigkeit vergeht und die Herrlichkeit Gottes mit den Gewändern erscheint das sind Anschauungen, die an die weitab liegenden Grimmismal erinnern. Odins Anhänger vom Schlege Agnars hatten in diesem Sinne recht gefastet, sie hatten Erbarmen geübt und im Gegensatze zu den anderen warmherzig gespendet. So war denn auch schließlich Agnars Gewand erschienen, der köstliche Purpur des Königs ihm zuteil geworden. Die grausame Selbstgerechtigkeit des Bedrückers war gewichen und die Herrlichkeit seines Gottes umstrahlte ihn, denn seine Gnade hatte ihn sichtbarlich erhöht. Das Gewand, bei uns ein Modenstück, ist mythologisch betrachtet, weit mehr: der Charakter, das Amt, die Würde des Trägers. Aber nicht selten steckt im schlichten Kleid der bessere Mann. Der neue Zeitgeist zumal muß sich oft mit dem Bettlergewande begnügen, weil den Satten die bestehende Weltordnung gerade recht, ja die

das Osterfest nahte, legten die Neophyten, die Neugepflanzten, d. h. die neugetauften Juden oder Heiden, das weiße Gewand an. Sie waren rein gewaschen von der Sünde, hatten den alten sündigen Adam abgelegt und den neuen Menschen Christus angezogen, sie hatten wie ihr Vorbild, der Erlöser, gleichsam den Tod erlitten, waren durch das Taufwasser des Flusses oder der evangelischen Zeitströmung aus dem heidnischen oder jüdischen Diesseits ins himmlische Jenseits des Christentums gestiegen, hatten damit den Berg des christlichen Glaubens erklommen und auf ihm ihre Verklärung, ihre Himmelfahrt im weißen Gewande der Unschuld erlebt. Daß bei diesem Vorgange trotz der Gegensätzlichkeit von Wasser und Feuer

beste von der Welt ist. Der nordische Heilbringer ist nicht der einzige, der unerkant und hungernd vor den Türen der Wohlhabenden steht; in schier endlos vielen, auch vorchristlichen Sagen begegnet der alte und ewig junge Gott, der betteln muß, und einen ersten Platz nimmt unter diesen die Odyssee ein, wo er schließlich unter Donner und Graus den eitlen Prassern ein blutiges Ende bereitet. Zunächst nur seinen Getreuen erkennbar offenbart sich seine Göttlichkeit, und sie beugen sich vor dieser. Die Hunde knurren und schlagen nicht an, als er wie der verlorene Sohn der Bibel zum Schweinehirten seine Zuflucht nimmt; der Hund „Eumäos“ (vgl. z. B. Od. 17, 248) wird vielmehr sein bester Freund. Wie seinen Hund Argos, mit dem er einst große Taten vollbrachte, hat man seine treuen Diener im Elend verkommen lassen. Indem der Alte sein angestammtes Heim betritt, hat das Hundedasein ein Ende (Od. 17, 291 ff.). Er treibt Iros, das Schmarotzertum, das, schamlos um die Gunst der Machthaber buhlend, von den Brocken ihrer Tafel sich den Bauch füllt, aus seinem Hause, und die Kriecher Melantheus und Konsorten gehen nunmehr den von Antinous dem Iros angedrohten Zuständen entgegen, wie sie in Epirus herrschen beim König Echetos — König „Geldsack“ könnten wir ihn nennen. Sie verlieren Ohren und Nase, und ihre Scham wird von Hunden zerfleischt; denn nun kommen sie ganz um den Verstand, der Ohren hat zu hören auf die warnende Botschaft der Zeit; sie riechen nicht die Fäulnis der verderbten Gesellschaft, alles Schamgefühl fällt bei ihnen ihrer selbstischen und hündischen Liebedienerei zum Opfer, und das zur selben Zeit, da die rechten Diener des göttlichen Helden sich ermannen, die treuen „Hunde“ selbstbewußt erstarken, der vermeintliche Fremde als Bote die Ankunft des Herrn verkündet und das Unwetter sich über den Häuptern der Missetäter drohend zusammenballt. Der Bettler aber gewinnt Raum. Sich endlich auch den Gegnern offenbarend, verhindert er den beabsichtigten Bund der Tücke und erneuert siegreich den alten göttlichen Ehebund, nachdem er die Zeichen seiner Echtheit beigebracht hat. Der neue Bund ist nur Erneuerung des alten: Grimmir ist Odin.

auch noch an die Vernichtung des alten Gewandes durch Verbrennung gedacht wurde, das beweisen die mehrfachen Stellen, nach denen sich mit der Taufe zugleich eine Feuer- oder Lichterscheinung verbindet.¹ Diese alten Ideen sind auch der Herakleischen Verklärung nicht fremd! Deïaneira wird vom Kentauren Nessos über den Euenos, den ätolischen Fluß westlich des Öta, getragen. Er will sie entführen, schon fließt des Frevlers Same, da tötet ihn der unfehlbare Pfeil ihres Gatten. Aber die Verführung ist doch geglückt; noch im letzten Augenblicke hat der Sterbende dem Weibe Argwohn in die Seele gebläst und das verdächtige Liebesmittel mit Erfolg angeraten. Wie das zu verstehen ist, lehrt der Sinnbegriff des Kentauren. „Gewiß mit Recht“, sagt Roscher in dem Artikel Kentauren Sp. 138, „hat man vermutet, daß die sämtlichen dieser Epoche angehörigen Kentaumachien ebenso wie im pergamenischen Zeitalter die Gigantomachien zu den denkwürdigen Kämpfen der Hellenen gegen die Barbaren gewissermaßen mythische Parallelen bilden sollten.“ Und dennoch erblickt der Naturmythologe Roscher in den Kentauren nur Flüsse und Gießbäche im Stadium der Überschwemmung (Sp. 1072 ff.). E. H. Meyer, der dagegen die Kentauren als Winddämonen deutet, wird dem Worte Kentaur damit zweifellos besser gerecht, obschon auch er im Grunde irrt. Nessos trägt nicht den Namen des Flusses, als dessen Fährmann er Deïaneira übersetzt, und daß wirklich ein paar Flußnamen mit denen von Kentauren zusammenfallen, hat einen anderen Grund. Pferd und bewegtes Wasser hängen sinnbegrifflich so eng zusammen wie Sturm und Flut, können wie diese jedes ein Nessos, ein Brüller oder Rauscher sein, können sich miteinander verbinden wie Sturm und Flut in Sturmflut und sind doch nicht eins. Die Kentaumachien stellen Kämpfe gegen Barbaren, besser noch gegen barbarische, von außen kommende „Einflüsse“ dar. Es ist demnach auch eine Zeitströmung, die Herakles und Deïaneira in der Überschreitung des Euenos sinnbildlich durchmachen, und mitten in dieser Strömung droht die

¹ So z. B. im Eb. Ev. 27 (Hennecke Ap. 46) und bei Justinus, Dial. c. Tryph. 88.

Gefahr, daß Deianeira durch den Sturm der Gemüter dem Gatten entführt wird. Die bekannten buhlerischen Künste des Sturmwindes sind nur dann zu verstehen, wenn er das Geisteswehen ist, das stürmend durch die Lande fährt und mit unwiderstehlicher Gewalt das Volk mit sich reißt (vgl. auch S. 249 u. 250 Anm. 1). Was sind Pegasus und Odins Hengst Sleipnir anderes als der hochfliegende Menscheng Geist, der, über die Länder hinwegsetzend, die Völker erfaßt! „Die Ägypter sind ja Menschen, nicht Gott! Ihre Rosse sind ja Fleisch, nicht Geist!“ sagt Jesajas.¹ Die ägyptischen Rosse — eine Ausnahme! — sind nicht Geist. Bei vielen Völkern werden weiße Rosse sorgsam im Heiligtum gehütet. Diese Menschen lassen sich eben auch gern von einer reinen Begeisterung tragen oder hinreißen. Woran man sich aber bei den Ägyptern begeistert, ist nach der Meinung des Propheten eitel, vergängliches Fleisch. — Freilich, der Kentaur, der Pferdensch, scheint doch noch etwas mehr zu sein als nur das Geisteswehen. Uns ist das Bild von Roß und Reiter² geläufig als Darstellung von Volk und Herrscher. Alexander beweist am Bukephalos seine kommende große Herrschergewalt. Der Kentaur scheint demnach nicht so sehr das Geisteswehen, als die vom Geiste besessene und geleitete Volksmenge zu sein. Herakles bleibt auch diesmal Sieger, aber zwischen ihm und dem eigenen Weibe ist eine Entfernung, eine Trennung eingetreten. Sie ist ihm nun einmal doch entführt worden, und die Betörte hält ihn für untreu, fühlt sich von ihm verlassen. So hat die barbarische Aussaat des Kentauren trotz seiner Bestrafung gewirkt. Sein Same und das gallige Gift des Heraklespfeiles, die Rückwirkung, die der unfehlbare Bannstrahl des göttlichen Zornes diesmal auf den Helden selbst übt, brennen wie höllisches Feuer auf dem Fleische des Helden. Der Heraklesglaube wandelt sich unter diesem doppelten Einfluß, er zieht ein neues Gewand an, ein weißes Fest- und Siegesgewand für den Überwinder und zugleich

¹ Vgl. Jes. 31, 3 (Kautzsch AT³).

² Vgl. Ps. 32, 9: „Seid nicht wie Rosse, wie Maultiere, die keinen Verstand haben; mit Zaum und Kappzaum, ihrem Schmuck müssen sie gebändigt werden, sie nahen sich [sonst] nicht zu dir.“

ein Sterbehemd. Wie sagt doch Paulus an der oben erwähnten Stelle des ersten Korintherbriefes? „Wenn das Werk jemandes standhält, was er aufgebaut, so empfängt er darin seinen Lohn. Wenn aber jemandes Werk verbrannt wird, hat er seine Strafe; er selbst mag ja gerettet werden, jedenfalls aber so wie jemand, der aus dem Brande gerissen wird.“ Herakles verbrennt, doch nicht ganz; sein besseres Ich rettet sich wie einer, der aus dem Feuer gezogen ist, in das Jenseits einer neuen Zeit. Grimnir verbrennt, doch nicht auf immer wie Suttung im Asenhof. Vergeblich sucht Geirröd ihn aus den Flammen zu reißen, mit Geirröds Ödinglauben wie mit Geirröds Herrschaft ist's ein- für allemal aus. Odin indessen lebt weiter, freilich als Odin Agnars. Wir dürfen wohl annehmen, daß der Theosoph Paulus nebenbei kein schlechter Mythologe war. — Diese Gedanken mögen infolge der Knappheit der Ausführung und der gesucht erscheinenden Verknüpfung heterogener Sagen Bedenken erregen, doch stehen sie auf festem Untergrund: der Same der neuen göttlichen Botschaft (vgl. Neophyt = Neugepflanzter für Täufling), das Gewand des Neuen und das des Alten Testamentes, der Wein oder Met des Evangeliums reden eine unverkennbare Sprache, wo immer sie begegnen.

Also entsteht aus dem heiligen Feuer der rechten Gottesstreiter oder des göttlichen Zornes eine neue Geisteskultur, eine neue Zeit und ein neuer Glaube, der sich im Grunde als eine Verklärung des alten erweist, und dieser ist kraft der durchgemachten Feuerprobe unverletzlich bis auf ein Kleines — die Achillesferse, die nirgend fehlt. Auch Achilles entstammt solchem heiligen Feuer, seine Zeit ist erfüllt von gewaltigem Streit, und sie wird kennzeichnend damit eingeleitet, daß der göttliche Eheband zwischen Peleus und Thetis im Streite der höchsten weiblichen Gottheiten um den Erisapfel geschlossen wird. Weist der Apfel gemeinhin auf die Neugeburt, so der Zankapfel insbesondere auf die aus dem Streite geborene neue Zeit. Für den Repräsentanten dieser Zeit wird der entfachte Brand zu einem bloßen Reinigungsmittel, einer Weihe, aus der er nahezu unverletzlich hervorgeht. Das gleiche hat von allen

Angehörigen einer Geisteskultur zu gelten, die aus solchen Kämpfen siegreich hervorgegangen ist. Über die Kinder eines derartigen Glaubens hat das Verderben keine Macht, ihr symbolisches Mittsommerfeuer brennt nicht, es weihet und reinigt sie nur von äußeren Schlacken. — Johannisfeuer und Johannistaufe sind demnach trotz des Gegensatzes der Elemente nicht so arg verschieden voneinander. Mahnte nicht Bischof Remigius just bei der Wassertaufe den Frankenkönig Chlodwig: „Verbrenne, was du angebetet hast, und bete an, was du verbrannt hast“? Auf unsere Frage nach der Bedeutung des nichtbrennenden Johannisfeuers aber erhalten wir eine doppelte Antwort. Die seichtere lautet: Johannes war kein zündender Geist wie Christus; die eingehendere: wer einem feurerprobten Glauben angehört, der ist selbst gefeigt; das Feuer des Mittsommerfestes weihet ihn, ohne ihn zu brennen.

Wir könnten noch mit Moses vor dem brennenden Dornbusche Jahwes stehen, mit Sigurd durch die Waberlohe zu Brynhild reiten, den Märchenprinzen durch die Dornenhecke zum Dornröschen oder Isaak zum Scheiterhaufen und Opferlamm in den Dornen geleiten, wäre das Gebotene hier nicht schon eher zu viel als zu wenig und nur damit zu entschuldigen, daß ein einleitendes Buch wie dieses aus späteren Untersuchungen etwas voranschickend herausnehmen darf. Auf vier Punkte sei indessen noch hingewiesen, ehe wir vom Johannisfeuer scheiden. Wenn hier ein tieferer Einblick in verschiedene Mythen gewonnen wurde, ist es nur dem mythologischen Grundsätze zu danken: Mythos ist Religion und Geisteskultur. Der natürlichste Weg zum Mythos führt daher zunächst durch die eigene Glaubenswelt. Der christliche Forscher bedarf zu seiner Ausrüstung, daß er auch einigermaßen in den christlichen Anschauungen und Sinnbegriffen zu Hause ist. Im Glauben — und das ist das Zweite — herrscht der Gedanke, bricht die Schranken der Körperwelt, setzt ihr die davon verschiedene Ideenwelt gegenüber und wird um so widerspruchsvoller jener gegenüber, je höher das Geistesleben sich entwickelt. Nicht nur, daß das Feuer hier zu brennen aufhört, auch die sittliche Ordnung verliert in der Welt der Ideen ihre Gel-

tung. Die Geister stehen, sinnbegrifflich geschaut, in einem Verhältnis zueinander, das unter den Menschen oft schamlos genannt werden würde, und damit keine falsche Nutzenanwendung gemacht werde, zieht sich der Glaube schließlich ins Dunkel des Mysteriums zurück. — Beachtenswert ist ferner, wie das Bemühen des Naturmythologen, in der mythischen Gestalt ein Naturobjekt zu erkennen, wirklich vorgearbeitet hat, und das vor allem dann, wenn er sich möglichst an das Natürliche, Gegebene hält. E. H. Meyer, der den Kentauroschlicht aus *κεντρίν* und *αὔρα* = stoßen und Wind sich erklärt, verdient hier den Vorzug vor Roscher, der unbedingt Flußdämonen aus den Kentauren machen will, an *ἔν-αυλοι* Wildbäche trotz des *λ* denkt und zugleich ein Wort wie *ἄν-αυρος* für seine Meinung anführt, obschon bei dem „Windleeren“ als das gegebene Element zunächst der Wind und dann erst der als *ἄναυρος* bezeichnete Gießbach in Frage kommt. Die Gleichung Pferd = Sturmwind aber ist richtig, sowie sie nur sinnbegrifflich verstanden wird. Endlich ist in dem Heraklesopfer die sinnbegriffliche Bedeutung der Örtlichkeit eine besonders auffallende Erscheinung. Hier läßt sich einstweilen nur sagen: der mythische Monismus mit seinen aus der Natur genommenen Sinnbegriffen wie Fluß = Zeitströmung mit Diesseits und Jenseits, Berg = religiöse, kulturelle, geistige Höhe u. dgl. mehr wirkt dahin, daß der Mensch seine Ideenwelt und seine inneren geschichtlichen Erlebnisse mit seiner natürlichen Umgebung in der Anschauung verquickt. Das Reich des Himmels auf Erden ist bei solcher geistigen Verfassung nicht eine bloße Fiktion, sondern eine vernünftige Realität, die im einzelnen durchgeführt wird und sich auf entsprechende Lokalitäten der Gegend oder des Landes sinngemäß erstreckt.

Endlich sei noch an folgenden christlichen Aberglauben¹ er-

¹ Grimm, Myth. III 485: *La veille de Noël, pendant la généalogie qui se chante à la messe de minuit, tous les trésors cachés s'ouvrent.* Zu erinnern ist hier auch an das griechische Fest der Anthesterien. Es wird im Frühjahr gefeiert und ist ein Seelenfest, entspricht aber etwa den in die Weihnachtszeit fallenden deutschen Zwölften; die Toten kommen dabei herauf in das Reich der Lebendigen wie in Rom an den Tagen, an denen „*mundus patet*“. Vgl. Rohde, Psyche S. 216 ff.

innert. Wenn der Priester am Weihnachtsabend zur Mitternacht in der Messe das Geschlechtsregister verliest, öffnen sich alle verborgenen Schätze. Wie schlicht und schön ist das gemeint und wie widersinnig ist doch die realistische Auslegung einer Idee, die nur als solche Sinn hat! Die Genealogien sind hier als Geistesgenealogien zu verstehen; die Verwandtschaft dieser ist keine andere als etwa jene zwischen Zeus, Herakles und Alexander dem Großen. Indem nun alle jene großen Vorgänger der Menschheit, die das Evangelium von seinen Gesichtspunkten aus aufzuzeichnen für würdig befunden hat, in diesem feierlichen Momente, da Licht und Finsternis sich scheiden, genannt werden, öffnet sich der mächtige Born aller Geistes-schätze der Menschheit, zieht am geistigen Auge des Wissenden die überwältigende Fülle der gewonnenen ideellen Güter vorüber; denn der Name ist nicht leerer Schall, er weckt Erinnerungen, und aus der Tiefe taucht das Gold der Vergangenheit segenspendend in der Gegenwart des sprechenden Priesters auf.

c) Rückblick.

§ 40. Zum Schlusse möchten wir in einem Rückblick auf den bisher durchlaufenen Weg noch einmal folgende Hauptmomente hervorheben. Bei der Vielseitigkeit des mythischen Stoffes ist nicht die mythische Erzählung, sondern die einzelne Vorstellung zunächst Gegenstand der Mythenforschung geworden. Aber auch hier dürfen wir nicht stehen bleiben. Zur Entstehung einer Vorstellung gehört ein Objekt, aus dem, ein Subjekt, von dem sie gebildet wird. Daher ergibt sich eine natürliche Zweiteilung der Mythologie in eine objektivierende Richtung, die gewisse Objekte zum Prinzip der Mythenforschung machen will, und in eine subjektivierende, die das Subjekt mit seinem Fühlen, Denken und Wollen aus dem Mythos zu begreifen sucht. Verfehlt die erstere ihr Ziel, weil das Objekt nirgends und zu keiner Zeit eine absolute Größe darstellt, die man demnach nur zu nennen brauchte, um den Sinn der mythischen Vorstellung bestimmt zu haben, so verfällt die extrem subjektivierende Mythologie in den gegenteiligen Fehler, indem sie in dem inhalts-

leeren Affekte das gegebene Element der Forschung sieht. Denn sie weist wohl auf die Zuggewichte der mythologischen Weltenuhr hin, in das eigentliche Getriebe, das große Räderwerk selbst aber vergönnt sie uns keinen Einblick. Die Psychologen nun, die nicht im Affekt, sondern in der Vorstellung das Element der Forschung erblicken, finden die subjektive Zutat in der Illusion, der auf einem mehr passiven als aktiven Denken beruhenden Täuschung; der innere geistige Zusammenhang der Mythenwelt, ihre Wechselbeziehungen zu Religion und Kultur finden dabei kaum Beachtung. Hierauf legt die Intellektualmythologie vor allem den Nachdruck. Nach ihr stellt der vielfach im Wort gegebene Sinnbegriff das „Objekt im Subjekt“ oder die subjektive Seite der Vorstellung dar. Indem sie sich in die Lage des mythenbildenden Geistes zu versetzen sucht, bemüht sie sich, die in den mythischen Vorstellungen überlieferten Glaubensideen als deren relativen Wahrheitsgehalt zu erschließen. Geist, Kultur, Religion bilden eine innige Gemeinschaft, und das allen gemeinsame wesentliche Element ist der Begriff. Die Religion schlechthin ist das Bewußtsein der transzendent teleologischen Bestimmtheit des Daseins und ist mit der Anerkennung eines Höheren gegeben. Sie erhält ihren jeweiligen Inhalt erst durch den im Gemeingeist, also sozial entwickelten „Sinn des Lebens“ und bekundet sich subjektiv in Scheu oder Wertschätzung gegenüber dem objektiv religiösen Inhalt. Dieser und die mit ihm als praktische Lebensnorm gegebene Sittlichkeit sind abhängig von dem stetig im Sinne einer Aufwärtsbewegung wechselnden Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt und daher durchaus relativ. Jede engere Definition der Begriffe Religion und Sittlichkeit führt, indem sie ihnen bereits einen bestimmten Inhalt gibt, zur Verkennung der mythischen Vorzeit und Unterschätzung des Mythos. Wie der Mythos sich aus Sinnbegriffen der einzelnen Objekte der Erscheinungswelt zusammensetzt, so auch der Sinn des Lebens und die in ihm geoffenbarte Religion. Mit den Sinnbegriffen und den daraus zunächst entstehenden sinnlich realen Ideen und Idealen greift bereits die Hand Gottes in das Leben des Naturmenschen entscheidend ein und gibt ihm etwas Geistiges, das

er scheut oder achtet, somit Norm des Handelns und das Streben, das den Menschen erlösen kann und ihn tatsächlich aus niederster Unvollkommenheit erlöst hat. Daher ist der Mythos religiös, die Religion mythisch, ihr Unterschied nur der, daß die Religion Glaubensgeist, der Mythos Glaubensform ist. — Der Begriff, anfänglich noch ganz eins mit dem Objekt, trennt sich allmählich von dessen bloßer Bezeichnung, und ein Dualismus entsteht, indem die Welt des Geistes oder des religiösen Begriffs die der untergeordneten Alltagsdinge aus sich entläßt. Je mehr die Begriffe im mythischen Dualismus ihre sinnlich reale Vollkraft einbüßen, desto stärker neigt der ihnen innewohnende Sinn dazu, gegenstandslos, gespenstisch oder mystisch zu werden. Dieser Sinn indessen, den wir zum Unterschiede von der bloßen Bezeichnung des Objektes und dem dessen Merkmale umfassenden Gattungsbegriff den Sinnbegriff nannten, ist und bleibt durch alle Künsteleien hindurch die Überlieferung oder verstandesgemäße Weiterführung eines natürlichen und echten Kernes. Seine Erkenntnis ist Ziel und Zweck unserer Forschung, und Mythologie daher in erster Linie die Wissenschaft von den mythischen oder religiösen Sinnbegriffen, d. h. sogenannte Intellektualmythologie. Als solche erkennt sie grundsätzlich die Daseinsberechtigung der anderen in der Mythologie auftretenden Bestrebungen an. Aber Natur- und Kulturmythologie wie prähistorische und ethnologische Mythenforschung, sozial- und völkerpsychologische wie die neuerdings erstandene psychoanalytische Freudsche Richtung und nicht minder die mannigfachen anderweitigen Tendenzen literarischer, historischer, volkskundlicher Art sind ihr nicht neben-, sondern untergeordnet, nur Teilbestrebungen oder Zweiggebiete der einen mythologischen Wissenschaft. Daher widerspricht die Intellektualmythologie, die das Wesen des Mythos bestimmt und oberste Richtlinien aufstellt, ihnen allen, soweit ihre Grundanschauungen zu berichtigen sind, ihre Sonderziele sich unbillig hervordrängen, uferloser Empirismus sich breit macht oder die Beschränkung auf literarhistorische Gesichtspunkte die Selbständigkeit der mythologischen Wissenschaft zu gefährden droht.

Dritter Teil.

Die mythologische Methode.

Kap. X. Analytisches Verfahren.

1. Die mythische Erzählung.

§ 41. Den Sinnbegriff aus dem mythischen Stoff zu erschließen, gibt es zwei Wege. Den einen haben wir bereits im Vorhergehenden besprochen, indem wir von dem einzelnen Objekt ausgingen. Zur Feststellung seines Sinnes bieten sich vier Mittel, nämlich einmal die seiner Natur entsprechenden und daher von selbst sich darbietenden Verwendungs- oder Bedeutungsmöglichkeiten des Objektes, zweitens die kulturelle Geschichte des Objektes, drittens die durch die Etymologie gegebene Geschichte der Wortbedeutung, die nicht nur den Wandel der Kulturobjekte, sondern besonders auch erkenntnistheoretisch wichtige Sinnbegriffe vermittelt, und viertens die Verbindungen, in denen das Objekt im Mythos selbst auftritt. Der andere Weg geht von der einzelnen mythischen Erzählung und ihrem Motiv aus und führt uns zu dem in der Erzählung verwendeten Sinnbegriff, soweit diese sich auf Grund des gegebenen Motivs bestimmen lassen. Die so gewonnenen Ergebnisse bilden für sich bestehende, also selbständige Größen, die hinwiederum durch Vergleich mit der sonstigen Bedeutung der Objekte auf ihre Gültigkeit hin zu prüfen und als richtig zu erweisen oder zu berichtigen sind. Wie hierbei zu verfahren sei, das läßt sich am leichtesten an Hand eines Beispiels veranschaulichen, und die folgende moderne „mythische“ Napoleongeschichte, die wir einem geistreichen Einfalle R. M. Meyers verdanken, dürfte hierzu besonders geeignet sein. „Napoleon fesselte den Kriegsgott in seinen Dienst, so daß Mars durch lange Jahre ihm gehorchen mußte; schließlich empörte sich der Gott und schleu-

derte den Fürsten auf eine einsame Insel, wo er zerbrach.“¹ Da hätten wir eine sehr kurze mythische Umformung der Geschichte des großen Korsen. Zweierlei ist daran zunächst hervorzuheben: 1. Der Mythos liegt nicht außerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit, er behandelt vielmehr ein tatsächliches Geschehen. 2. Dieses Geschehen wird aber nicht rein objektiv erzählt, sondern aus dem Bereich der äußeren Erscheinungswelt in eine Welt des übersinnlichen Geschehens versetzt, denn es wird hier von einem Kampfe zwischen zwei Mächtigen gesprochen, den kein Mensch sehen konnte, weil er in Wahrheit nur mit den „Augen des Geistes“ zu sehen war; hier standen sich unsichtbar der titanenhafte Mensch und ein Gott gegenüber, und die Fesselung des letzteren war gleichbedeutend mit dem Kriegsglück des Menschen, der Verlust dieses Kriegsglücks umgekehrt mit der Befreiung des Gottes. Würden wir fragen: „Was soll die Geschichte?“, so könnte die Antwort nur lauten: „Sie soll die Unbeständigkeit des Kriegsglücks dartun.“ Nehmen wir an, dieses künstliche Beispiel treffe das Wesen der mythischen Erzählung, des mythischen Motivs, so würden wir die obigen beiden Bestandteile aus jedem echten Mythos herauszuschälen haben; an jeder mythischen Erzählung wäre somit dreierlei hervorzuheben und nachweisbar: ein Motiv oder eine Idee, sodann ein realer Kern, nämlich ein wirkliches Geschehen oder eine Tatsache, und schließlich eine diese umschreibende und dabei doch stark verschiedene geistige oder übersinnliche Umformung. Dabei ist zu beachten, daß die eigentlichen geschichtlichen Ereignisse in Dunkel gehüllt bleiben. Wir erfahren nichts von einem großen Schicksalsschlage auf den russischen Feldern, d. h. der mythische Darsteller übergeht mit souveräner Nichtachtung die Details des geschichtlichen Ereignisses, spannt dieses in den Rahmen seiner Idee und deutet es nur ganz von ferne an, während er andererseits auf die plastische Herausarbeitung des idealen Kernes sein Hauptaugenmerk richtet.

Vergleichen wir damit eine nicht minder kurze, aber echte

¹ Vgl. R. M. Meyer, AR. 19.

mythische Erzählung! In der Hromundarsaga Greipssonar¹ wird erzählt, daß der Liebesbund zwischen der Walküre Kara und Helgi Haddingjaskati diesem Helden den Beistand der Walküre und damit dauernden Sieg sicherte. Einst aber fuhr er mit dem Schwerte zu hoch in die Luft und hieb seiner als Schwan über ihm schwebenden Geliebten den Fuß ab. „Da fiel sie zu Boden, sein Glück war zerronnen.“ Stellt hier die Walküre etwa ein Wolkengebilde vor, ist sie vielleicht das Abbild des lichten Sommerhimmels, gehen zwei Gestirne eine auf diese Liebesgeschichte deutbare Konstellation ein, oder ist diese Walküre gar als ein Gebilde der Traumseele aufzufassen? Das alles liegt uns zunächst gewiß fern; die Walküre ist und will zunächst nichts anderes sein als eine Verkörperung des Kriegsglücks, wie in dem „Napoleonmythus“ Mars diese Stelle einnimmt. Was sie beide sonst noch sind, das kann uns vorderhand gleichgültig bleiben. Aber statt des rauhen Kriegsgottes erblicken wir hier ein liebendes Weib, den harten Fesseln der Knechtschaft entsprechen die mildereren der Liebe. Auch die Walküre wird frei, aber das Ende ist Wehmut, kein Triumph des gefesselten Teiles, und dann bleibt auch der Verlust des Glückes nicht unbegründet: sein Schwert fuhr zu hoch, da schlug er der Walküre den Fuß ab. War die Fesselung und Knechtung des Mars, war der Sturz des Korsen auf eine einsame Insel mit Recht nicht wörtlich zu verstehen, dann müssen wir auch hier den Grund gelten lassen und eine buchstäbliche Auffassung abweisen, wofür auch die Unnatürlichkeit des Vorganges spricht. Die Lösung lautet dann: der „beständig“ vom Glück (Fortuna) Begünstigte wurde „hochfahrend“ und war so selbst daran schuld, daß es schwankte und schließlich „fiel“. Damit ergibt sich auch für die tatsächliche dem Mythos zugrunde liegende Begebenheit eine neue und nicht wertlose Kenntnis: dieser Held fiel durch seinen Hochmut, er versuchte sein Glück zu sehr. Demnach besteht die Methode zunächst darin, daß vom Motive ausgegangen, die einzelnen Begriffe im Zusammenhange mit dem Ganzen bestimmt und

¹ Vgl. Grimm I 355, Golther S. 115, Gering S. 182 Anm. 3.

danach Rückschlüsse auf den geschichtlichen Hintergrund, auf dem die mythische Darstellung erwachsen ist, gewonnen werden. Dementsprechend wäre beispielsweise in dem früher erwähnten Zauberbrauche des Ewe-Negers: 1. das Motiv: die Schädigung des Feindes durch Zauber; 2. die einzelnen Begriffe: Baumstamm gleich Stamm, Geschlecht, Familie des Feindes; die Blätter die Angehörigen des feindlichen Geschlechtes; das Hämmern auf den mit Blättern umhüllten Stamm die gegen den feindlichen Stamm geführten Schicksals- oder Todesstrieche und damit das Entblättern die Vernichtung seiner Mitglieder; 3. endlich der reale Kern: die Institution der Blutrache, die aus der bloßen Zeremonie ein Gelöbnis, eine Tatsache von furchtbarer Tragweite und verhängnisvollen Folgen für den Feind macht.

2. Das einzelne mythische Bild.

§ 42. Die Quelle, aus welcher der Napoleonmythus fließt, und das Mittel der mythischen Darstellung überhaupt ist die „Bildersprache“,¹ d. h. der mythische Dualismus, der in dem Fortleben des Sinnbegriffs neben dem Gattungsbegriff wurzelt. Hier ist alles Bild, das Fesseln des Kriegsglücks im Liebesbund, der über dem Helden beständig schwebende Fuß der Walküre, der die Beständigkeit, Festigkeit des Bundes verkörpert, das Hochfahren mit dem Schwerte, das Hochfahrt, das Herabfallen der Walküre, das ein Sinken des Glückes bezeichnet. Freilich ein Unterschied fällt uns an diesen Bildern auf. Die einen sind uns als Metaphern unserer Sprache geläufig, aber „dem Glücke den Fuß abhauen“, „mit dem Schwerte zu hoch fahren“ sind uns fremd, müssen erst aus dem Zusammenhange erschlossen werden. Sie sind als beson-

¹ Die Bedeutung der Sprache für die Mythologie betonte besonders auch Usener. Vgl. Götternamen S. 74: „Wir wollen nicht vergessen, daß es nur hingebender philologischer Vertiefung in die Sprache dieser altertümlichen Vorstellungen gelingen kann, die Vorurteile unseres durch Jahrtausende davon getrennten und entfremdeten Bewußtseins zu überwinden und mit zuerst tastendem, dann hoffentlich lebendigem Verständnis vorzudringen.“ Der Sturz auf die einsame Insel ist von R. M. Meyer offenbar der Hephaistossage mit feinem Verständnis nachgebildet.

dere Ergebnisse der Untersuchung zu buchen, und ihr Wert muß erst noch in weiteren Untersuchungen an dem übrigen Mythenstoff erprobt werden. Zu betonen ist dabei von vornherein, daß die Übersetzung des Bildes „Fuß“ mit Beständigkeit, die des „Hochfahrens des Schwertes“ mit Hochfahrt, Hoffart nur ungefähre Entsprechungen ausdrücken, daß sich das Bild und sein Sinnbegriff ebensowenig decken wie ein fremdsprachliches Wort mit seiner Übersetzung in die eigene Sprache. Etymologisch ist der Fuß mit dem Begriff der Fessel verwandt. Dies würde anscheinend unsere Übersetzung mit „Beständigkeit“¹ hinfällig machen, gibt aber der Auffassung des Bildes in der Tat nur eine Wendung, gewinnt ihm eine neue und wichtige Seite ab. Das Schwert hat demnach eigentlich die Fessel durchhauen, das Band, das den Menschen mit der himmlischen siegverleihenden Macht verknüpfte, und wir wissen, in diesem Bunde mit der Walküre lag ja eben das Glück des Helden. So gesellt sich zu dem einen Bilde ein zweites, das mit ihm von Grund auf verwachsen ist. Bei vielen Völkern ist nun die Sitte bezeugt, daß der Sieger dem Unterworfenen den Fuß auf den Nacken setzt. Aber nicht nur der Unterworfene, auch der Untergebene, der Schwache wirft sich dem Mächtigen zu Füßen und erkennt damit seine Knechtschaft, seine Unterwürfigkeit oder untergeordnete Stellung² an. Dieses ist auch das Verhältnis von Gott und Mensch. Die Götter sind selbst Fesseln,³ die der Mensch freiwillig trägt,⁴ mit

¹ Hier ist auch an das bekannte Traumbild des Königs Nebukadnezar zu erinnern, dessen tönernen Füße auf Unfestigkeit und Sturz des Reiches hindeuten.

² So setzt z. B. Buddha nach dem Lalita-Vistara zum Zeichen seiner Superiorität über Asita, der dem evangelischen Simeon in der Erzählung von der Darstellung des Jesusknaben im Tempel entspricht (Lk. 2,21 ff.), seine Füße auf dessen Nacken. Vgl. Eysinga S. 26 u. P. Bigandet, *The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese* (London 1880) S. 41: *But the child rose up and set his two feet on the curled hair of the venerable personage.*

³ Die nordischen Götter heißen, wie bereits erwähnt, direkt *hapt, bönd* „Hafte, Banden“.

⁴ Nach Tac. Germ. Kap. 39 durfte man sich dem göttlichen Haine der Sueven nur in Fesseln nahen. Die Armbänder, eisernen Ringe sind solche göttlichen Fesseln oder Banden.

denen er sich dem heiligen Haine naht, und noch heute erscheint er kniend wie ein Sklave, mit gefalteten, also doch wohl gleichsam gefesselten Händen vor dem Allmächtigen, seinem Gott. Welche Bedeutung dieser einfache Sinnbegriff besitzt, zeigt auch eine Thorsage, nach welcher der Gott Thor zwar den Riesen Hrungrir besiegt, doch machtlos am Boden liegt, denn der Fuß des Toten lastet schwer auf seinem Halse; der Gott trägt Fesseln, ist ein Überwinder in Knechtesbanden wie der Drachentöter Sigurd als ein Knecht vor dem sterbenden Riesen oder Drachen Fafnir steht. Nach allem dem deutet also der über dem Helden schwebende Fuß der Walküre auf die gehorsame Unterwerfung des Menschen unter die über ihm stehende himmlische Macht, und die Beständigkeit des Glücks, die wir logischermaßen als die nächstliegende Bedeutung des Bildes ansehen mußten, ist nur eine Folge- oder Begleiterscheinung des himmlischen Bündnisses. Sie steht neben der Bedeutung Fessel „göttlicher Bund“, wie neben einem fremdsprachlichen Worte im Lexikon meist mehrere Übersetzungen stehen, von denen jede den Anspruch auf Richtigkeit hat, aber nur eine der Grundbedeutung am nächsten kommt. In dieser Erscheinung sehen wir zugleich einen Hauptgrund für die unselige Verkennung und Mißachtung der mythischen Bilder oder Vorstellungen, ein Irrtum, der so lange auch einem tieferen Verständnis der biblischen Bildersprache im Wege gestanden hat. Der Begriff der Vorstellung ist weitumfassend und nicht einfach durch ein Abstraktum unserer Sprache wiederzugeben; überdies ist er lebendig. Was das Objekt vor zehntausend, was vor einem paar tausend, was vor tausend Jahren galt, das ist nicht glattweg eins, und Verschiebung der Bedeutung ein selbstverständliches Faktum. Ja, wir werden bei vielen Objekten mit aller Bestimmtheit erwarten dürfen, daß auch andere Bedeutungen als die zunächst gefundenen sich noch zeigen werden. Aber das eine ist dabei ebenso tröstlich wie gewiß: diese Begriffe wandeln sich nicht nach Willkür, sie sind nicht von irgendeinem Menschen zu irgendeiner Zeit rein äußerlich festgesetzt worden, sondern sie stehen im engen Zusammenhang mit der Wirklichkeit, und ihre

Entwicklung durch die Jahrtausende hin ist eine organische. Und noch eins. Wir hatten an dem Helgimythus die Idee, die den Vorstellungen entsprechenden Begriffe sowie den daraus zu entnehmenden geschichtlichen Kern aufgezeigt. Damit war unsere nächstliegende und eigentliche Aufgabe gelöst. Die Behandlung der einzelnen Vorstellungen und ihrer Begriffe geht darüber hinaus, verläßt das gegebene Thema und gehört bereits in das Gebiet der allgemeinen vergleichenden Mythologie. Aber auch hier gilt, und das ist von Wichtigkeit, die Dreiheit, die an der mythischen Erzählung zu beachten war. Nämlich einmal haben wir auszugehen von dem Gedanken, den das Bild als einzelnes Glied der mythischen Idee verkörpert, in unserem Falle also von der Bedeutung abgehauener Fuß = Verlust des Glückes, Auflösung des alten Bundes mit der glückspendenden Walküre, um darauf den Begriff der einzelnen im Bilde verwandten Vorstellung, hier des Fußes als der Fessel, der Knechtschaft, aber auch des Bundes des Schwächeren mit dem Starken, Mächtigen und den dieser Vorstellung zugrunde liegenden realen Kern zu bestimmen, der in einem weitverbreiteten und wichtigen Brauche besteht, wonach der Höherstehende, vor allem der Herrscher, auf den Untergebenen seinen Fuß setzt, ihm Fesseln, bindende Gesetze gibt, und dieser, der Schwache, sich als der Unterworfenen fühlt und sich in seinem Verkehr mit dem Höheren diesem zu Füßen wirft. Zugleich bestätigt diese Doppelseitigkeit des Begriffs und seine enge Verbindung mit dem Glauben der Völker, daß jeder Sinnbegriff zugleich kulturell und religiös ist; ist doch auch in Wahrheit jede Unterwerfung zugleich eine Unterwerfung unter den Gott des Siegers, der sich als der Mächtigere erwiesen hat.

3. Die mythische Person.

§ 43. Die größte Vorsicht heischt vor allem die Behandlung der Persönlichkeiten, die in der mythischen Erzählung begegnen. Gesetzt den Fall, der Helgi Haddingjaskati wäre eine historische Persönlichkeit wie Napoleon, so würde damit die mythische Erzählung an geschichtlicher Greifbarkeit gewinnen, die Kämpfe, die sie

anführt, wären wirkliche blutige Schlachten und nur die ethisch religiöse Betrachtung dieser Kämpfe würde sich ins Mythische ergehen. Aber das ist von vornherein nicht ausgemacht, und erst eingehende Untersuchung in jedem einzelnen Falle hat über diese Frage zu entscheiden.¹ Wo es sich um Götter und göttliche Heroen handelt, da wird meistens eine religiöse Idee in ihnen verkörpert sein und zwar derart, daß auch ihr objektive, kulturelle und darum geschichtliche Realität zugrunde liegt, wenngleich solche weit schwerer zu ermitteln ist als die des ersten Falles. Die überaus großen Schwierigkeiten, die sich hier entgegenstellen, verlangen jeweilig eine gründliche Einzeluntersuchung, wie das Jesuprobem beweist.

Kap. XI. Mythenvergleichung und synthetisches Verfahren.

§ 44. Zur richtigen Einschätzung der Ergebnisse, die sich aus solchem analytischen Verfahren gewinnen lassen, darf demnach vor allem nicht dessen negative Seite unbeachtet bleiben. Auch wenn das Motiv oder die Idee, wenn die einzelnen den Gedankengang bezeichnenden Bilder samt dem zugrunde liegenden geschichtlichen Kern, den sie umschreiben, wirklich zur Genüge behandelt wären (was nebenbei gesagt der eigentliche Zweck dieser nur die Methode kennzeichnenden Einleitung nicht sein kann), bleibt noch vieles zu tun übrig. Vor allem fehlt es an einer gründlichen Einsicht in das Wesen der hier handelnden mythischen Personen. Wer ist jener Helgi Haddingjaskati, was haben wir uns unter einer Walküre vorzustellen,

¹ Wenn Gerland (Sintflutmythus S. 1/2) den Unterschied zwischen Sage und Mythos dahin erklärt, daß der Mythos den Himmel auf die Erde herabziehe, während die Sage sich ihre Tatsachen nicht schaffe, zu den Tatsachen nichts eigentlich Neues bringe, sondern nur das Irdische in das Bedeutendere, Bessere, Geistige erhebe und daher eine jüngere geistige Tätigkeit sei, so liegt darin eine gewisse Verkennung der Entstehung des Mythos. Gerade die allerältesten, die angeblichen geschichtslosen mythischen Gebilde beruhen völlig darauf, daß dem irdischen Objekt höhere Bedeutung beigemessen, daß es als der oberen Sphäre, nämlich der Kultur angehörig erkannt wird. Solche Unterschiede sind nur scheinbar und bestehen erst seit der Herrschaft des mythischen Dualismus.

die in Schwanengestalt über dem Haupte ihres Helden schwebt? Ist dieser Helgi ein Individuum, oder haben wir es hier mit einem Kollektivnamen wie John Bull, Michel, Sankt Peter (Papsttum, kirchliche Autorität) zu tun? Ist die Walküre Kara, die uns hier genau so wie der Mars des Napoleonmythus zunächst nichts anderes als das Kriegsglück verkörpert, ein sterbliches Weib gewesen, da wir wissen, daß in der Tat germanische Jungfrauen in Kriegsrüstung an der Seite des Mannes in die Schlacht zogen, oder ist sie eine Art Germania, bezeichnet sie vielleicht eine unter den Germanen herrschende Glaubensrichtung, einen religiösen Verband, eine Amphiktyonie, oder steht sie einfach für die Seele des Menschen als sein Schutzgeist, wie es ja bekannt ist, daß der Mensch Schutzgeister oder Fylgjur hat? Was soll es bedeuten, daß sie als Schwan über dem Helden schwebt, welcher Begriff verbindet sich mit der Vorstellung des Schwans? Und endlich, macht auch die Naturerscheinung nicht das Wesen eines mythischen Begriffes aus, die objektivierende Richtung heischt auch ihr Recht und daher können und müssen wir erwägen, ob diese Gestalt mit der Vorstellung eines besonderen Naturobjektes zusammenhängt, ob sich etwa mit dieser mythischen Persönlichkeit die Vorstellung der Wolke oder des Nebels verbindet, da eine Walküre auch als Nebel (altnord. *mist*) bezeichnet ist, da die Göttin Aphrodite ihren glückbegnadeten Lieb- ling Paris in eine schützende Wolke hüllt, da eine wandelnde Wolke glücklich die Israeliten aus der Hand der Ägypter errettet? Aus diesen Fragen läßt sich ermessen, wie ungemein viel zu dem wirklichen Verständnis von ein paar überlieferten mythischen Bildern notwendig ist und wie sehr wir uns oft werden bescheiden müssen, denn nur selten sind die Bilder oder Vorstellungen so einfach und so klar wie etwa in dem Zauberbrauche des Ewe-Negers. Steht ein Mythos so vereinzelt da wie eben unser Helgimythus, dann hilft nur die Mythenvergleichung weiter, die, mit der nötigen Vorsicht geübt, die bedeutsamsten Aufschlüsse besonders über singuläre Erscheinungen innerhalb irgendeines örtlich und zeitlich begrenzten Mythenstoffes zu geben berufen ist. Daß bei dieser Mythenverglei-

chung nicht unnötig in die Ferne geschweift, sondern möglichst das Zunächstliegende berücksichtigt wird, ist eine leicht verständliche Forderung,¹ und in unserem Falle hätten wir vor allem zu beachten, daß Helgi und seine Walküre „Wiedergeburten“ sind; ein Vergleich mit ihren Vorgängern müßte also zunächst geeignet sein, über ihr Wesen uns Aufschluß zu erteilen. Andererseits ist freilich gerade die „Ungeschichtlichkeit“ dieser Methode, die Freiheit des Mythologen zu betonen, mit der er sich über die engeren, durch die Geschichte gezogenen Grenzen hinwegsetzen darf und soll. Und darin liegt eben seine Stärke, daß die gesamte mythologische und kulturelle Entwicklung nicht mit dem Werdegang des Menschentums innerhalb der letzten, weil geschichtlich bekannten Jahrtausende von ihm verwechselt wird.

Kap. XII. Allegorie und Allegorese.

1. Mythologische Irrungen allegorischer Art.

§ 45. In der Geschichte der Mythologie findet sich ein Kapitel, das amüsant genannt werden könnte, wenn es nicht gar so beschämend wäre. Es behandelt die Irrungen und Übertreibungen, die diesem schwierigen Forschungsgebiet nicht erspart geblieben sind und zwar von der humoristisch-satirischen Seite. Mancher namhafte Gelehrte hat dazu ein Scherflein seines Witzes beigetragen, leider meist ohne über eine negative Kritik hinauszukommen, und auch die berechtigtste Kritik hat nur zu oft das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Wenn schon Voß² über das mythische Rindvieh auf symbolischer Aue, W. Wackernagel³ über den gesteigerten Hund spoteteten und in neuerer Zeit von der Leyen⁴ über die Zeit sich lustig

¹ Bindend ist sie besonders für die auf möglichst erschöpfende Materialsammlung gegründete Einzeluntersuchung. Wo wie hier die programmatische Herausarbeitung grundlegender Ideen nur Beispiele und Streiflichter verstattet, fordert die Betonung allgemeingültiger Gesetze oft das gerade Gegenteil.

² J. H. Voß, Antisymbolik 1824.

³ W. Wackernagel, Die Hündchen von Bretzwil und von Bretten 1856 (Kl. Schriften 3, 423 f.).

⁴ Von der Leyen, Deutsches Sagenbuch. München 1909. S. 21.

macht, da kein Holzhauer in der Sage mit der Axt Späne vom Holze abhauen konnte, ohne daß die Axt für Donars Hammer und der Span für einen ursprünglich goldenen Sonnenspan erklärt wurde, so treffen diese Ausfälle nicht die Sache an sich, sondern nur Auswüchse, und das gleiche gilt, wenn R. M. Meyer¹ in seiner geistreichen Weise witzelt, daß man in jedem runden Kuchen ein Sonnensymbol und mit jedem Kringel *allegorice* den Mond zu verzehren meinte oder neuerdings wieder glaube, daß, wenn zwei sich ohrfeigen, so sei das eine symbolische Handlung, wenn zwei sich küssen, so vollzögen sie einen Zauberritus. Denn in der Tat, das mythische Rindvieh, der gesteigerte Hund, der Holzhacker als mythische Persönlichkeit, religiös-symbolische Gebäckformen, symbolische Handlungen und Zauberriten sind unweigerlich vorhanden, keiner kann sie leugnen, also auch nicht das Recht dazu, daß irgendwer solche Erscheinungen zum Ausgangspunkt seiner Forschung macht und ihre Verbreitung, Geltung und Bedeutung für den Mythos überhaupt festzustellen sucht. Das Tadelnswerte liegt eben in der Verallgemeinerungssucht, in der Einseitigkeit, mit der jeder neue Einfall nun sofort auch den Leisten abgeben soll, über den man den gesamten Mythos schlagen zu können meint. Viele gute Ideen sind so gerade auf mythologischem Gebiete oft genug um ein bloßes Nichts wieder fallen gelassen worden, weil Neuere etwas anderes brachten und nur zu oft überzeugt waren, die alleinseligmachende Methode und Einsicht in das Wesen des Mythos zu besitzen, ohne dabei auf die allgemeinen Vorbedingungen der Mythenforschung eingegangen zu sein. Das ist zugleich auch die Quelle des Erfolges, den schließlich immer wieder die bloß historisch und philologisch geschulten Köpfe davontrugen, auch wenn sie über eine gewisse literarische Würdigung des Gegenstandes nicht hinauskamen. Ungemein lehrreich aber ist dieses Kapitel, denn es mahnt zur Vorsicht, vor allem den, der dem Mythenstoff allegorische Qualitäten abgelauscht zu haben meint. In allen den getadelten Fällen haben die Betroffenen mehr oder minder symbolisiert oder allegorisiert, das, was sie vorfanden,

¹ R. M. Meyer AR 611, 627.

nicht wörtlich verstanden, irgendein anderes für die mythischen Vorstellungen eingesetzt.

Die allegorische oder symbolisierende Methode bezeichnet zunächst ganz allgemein nur das Suchen nach einem anderen, die Abweisung des wörtlichen Sinnes,¹ der im Mythos in so vielen Fällen rein unmöglich erscheint, oder die Auffassung der Vorstellung, des Bildes als eines in einem höheren Sinne zu deutenden Zeichens,² während die Allegorie³ selbst als eine bildliche Darstel-

¹ Im allgemeinsten Sinne des Wortes ist jeder Versuch, ein mythisches Gebilde dem Verständnis näherzubringen, allegorisch. Nicht nur, wer auf irgendein Gestirn oder eine Naturerscheinung, eine kultische Handlung, eine abstrakte, nicht im Worte direkt enthaltene Bedeutung zur Erklärung des Mythos hinweist, sondern auch, wer die mythische Gestaltung als seelenhaft oder traumhaft zu erweisen sucht, verfährt dabei streng genommen allegorisch, indem er die Unnatürlichkeiten der mythischen Vorstellungswelt aus der Natur eines anderen als des Reiches der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit zu erklären unternimmt, während der Mythos ganz im Gegenteil die Wirklichkeit seines Inhaltes betont und Glauben an diese Wirklichkeit fordert.

² Nach K. R. Köstlin, Ästhetik (Tübingen 1869) S. 928 f. ist das Symbol ein Versuch, an sich unanschauliche Dinge durch ein Konkretum darzustellen, welches in einer wesentlichen Eigenschaft mit jenem zusammentrifft und dadurch an sie erinnern kann. Löwe oder Stier sind sinnfällige Bilder für den Begriff der Kraft.

³ ἄλληγορία (ἄλλο λέγον τὸ γράμμα, ἄλλο τὸ νόημα) = bildlicher Ausdruck, bildliche Darstellungsweise. Vgl. auch Cicero, Or. 27, Quintil. VIII, 6. Origenes III 19 f. (Sprichwörter Salomonis Kap. 1) erklärte hinsichtlich der nach seiner Meinung gleichfalls allegorischen Gleichnisse: „*Parabula est sermo de re tamquam gesta, quae tamen gesta non est secundum litteram, sed quae potest fieri.*“ Er betont also neben der Unwirklichkeit der an sich zwar möglichen Geschichte deren nicht wörtliche Bedeutung. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Drei Bände. Leipz. und Darmst. 1810/12 definierte das „Symbol“ als „ein aus zweien Zusammengesetztes“. Das Wort gehört zu *συμβάλλειν* zusammenwerfen, zusammenstellen, vergleichen und bedeutet einen Inhalt begrifflicher Art, der an ein sinnlich wahrnehmbares Objekt geknüpft ist, also kurzweg ein Sinnbild. Über die besondere Bedeutung, welche das Wort in der christlichen Theologie gewonnen hat, vergleiche Loofs, Symbolik I 2 ff. Eine genauere Unterscheidung zwischen Symbol und Emblem, wie das bereits Creuzer versuchte, ist nicht zweckdienlich; ehe solche engeren Grenzen gezogen werden, sollten erst die großen, allen mythischen Erscheinungen gemeinsamen Züge herausgehoben und zur Geltung gekommen sein.

lung eines Seins oder Geschehens zu verstehen ist, in der jedes einzelne kennzeichnende Merkmal, jeder einzelne Umstand wiederum in einem anderen, höheren Sinne zu verstehen ist. In unserem nordischen Beispiele wären die Walküre als eine Fortuna, das hochfahrende Schwert, der abgehauene Fuß, das Fallen der Schwanenjungfrau solche Sinnbilder, und die Übersetzung dieser Bilder in Hochfahrenheit, Lösung des Bündnisses und Sinken des Glückes zeigt, wie nahe verwandt unsere Methode trotz mancher Unterschiede mit der üblichen allegorischen ist, auch wenn wir nicht den Symbolismus der objektivierenden Richtung mitmachen, die sich auf bestimmte Objekte festlegt und diese immer wieder in der Mythenvwelt nachzuweisen sucht. Treffen die schweren gegen diese „erbärmlichste aller Methoden“ erhobenen Vorwürfe auch uns?

2. Theologie und Allegorese.

§ 46. Der Mythos ist verkörperter Geist, mythische Vorstellungen sind bereits Sinnbegriffe, mythische Erzählungen dargestellte Ideen; das „Andere“ an der Allegorie kann bei solcher Auffassung also auch nur ein „Geistiges“ sein. Mit dieser Auffassung werden wir zugleich mehr in das engere Gebiet der Religion geführt, in der die Allegorie ununterbrochen seit Jahrtausenden Bürgerrecht besessen hatte, bis die moderne Theologie sie mit dem großen Reinigungsbesen der Wissenschaft bedrohte. Schärfer und schwerwiegender treten darum auch hier die Gegensätze zwischen wörtlicher und geistiger Auffassung zutage, und insbesondere in der Auslegung der Gleichnisse entbrannte in neuerer Zeit wieder ein Kampf für und gegen die allegorische Deutung, bei dem im ganzen ihre Gegner die Oberhand behalten haben. Jülicher¹ war es, der

¹ A. Jülicher, Die Religion Jesu [KdG] 110 bemerkt zur Allegorese des Origenes: „Als Exeget hat er die schlechteste aller Methoden, die allegorisierende oder die von dem mehrfachen Schriftsinn und die von dem unendlichen Heilswert jedes, auch des gleichgültigsten Bibelwortes zum Prinzip erhoben. . . . Der geschichtliche Jesus hat eigentlich keine andere Aufgabe wie der ewige Logos, nämlich uns die Augen zu öffnen über die Zwiespältigkeit unseres Wesens und die Einheit Gottes.“

besonders mit scharfen Waffen nicht nur gegen die oft geistlosen Deutungsversuche der Alltagsexegese, sondern auch gegen die verbürgten allegorischen Deutungen des Evangeliums zu Felde zog¹ und der dabei der allgemeinen Abneigung gegen die Allegorie selbst vielfach treffenden Ausdruck verlieh. Er sträubt sich dagegen, daß „die hohlen Augen des Sinnbildes aus den frischen Erzählungen der Synoptiker heraus schauen“ sollen.² Allegorien seien nur „Gedanken in dünner Umhüllung“, und wie die Allegorie „die künstlichste unter den Redeformen“ sei,³ so zeige sie sich denn auch immer nur in Perioden, wo die Literatur wegen Mangels an großen Stoffen, an neuen und bedeutenden Gedanken, sich durch außergewöhnliche Dichtungsformen entschädige, sich die Langeweile zu vertreiben suche durch Ausführung schwieriger Kunststücke. An einer Allegorie habe der Hörer im besten Falle das Vergnügen, wie man es empfindet, wenn man ein Rätsel glücklich gelöst hat.⁴ Ja, die

¹ Vgl. Jülicher, Gleichnisreden I 87. Die Stelle Mk. 13, 28 ff., so bemerkt er hier, wäre als Allegorie spottschlecht, denn die Ähnlichkeit des Sommers mit dem Menschensohn sei frostig. Ähnlich ablehnend verhält sich Hollmann (Weiß II 458 f.) zu Heb. 4, 1 ff.: „Eine für unsere Begriffe spitzfindige und unhaltbare Erklärung einer Bibelstelle.“ Hermas V. Gleichnis 6, 7 nennt Weinel (bei Hennecke Apokryphen Hdb.) eine gräßliche Allegorie, und daselbst S. 346 bemerkt J. Geffcken: „Hier beginnt eine wüste Symbolik. Dem Sibyllisten, der allegorisch nur zu stammeln vermag, traue ich zu, daß er zu dem Rohre, mit dem der Herr geschlagen wird, eine Parallele in dem Rohre Johannis des Täufers (Mt. 11, 7) erkennt usw.“ Beispiele für diese grundsätzlich ablehnende Haltung gegen die Allegorie ließen sich ins ungemessene mehrer. Von diesen Äußerungen hebt sich vorteilhaft das Urteil G. Fickers (Hennecke Hdb. 400) ab: „Ich habe mich auch bemüht, mich ein wenig in die allegorisierende Denkweise der Alten zu versetzen; denn ohne wenigstens einen Versuch dazu zu machen, sind die Schriftwerke der Alten unverständlich. Ich bezweifle auch, ob es richtig ist, zu sagen, daß man darin zu weit gehen kann, zusammenzustellen, was innerlich nicht zusammengehört (vgl. Dobschütz Th. L. Z. 1903 Nr. 31). Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts z. B. haben nie danach gefragt, ob das, was sie zusammenstellten, innerlich zusammengehöre.“ Dementgegen sind heute selbst katholische Theologen einer allegorisierenden Auslegung, wie sie etwa Origenes pflegte, abgeneigt.

² A. Jülicher, Gleichnisreden I, 16 gegen Lomann.

³ Das. S. 65.

⁴ Das. S. 66. So verpönt man und schenkt sich auch in den Gleichnissen Jesu die

Allegorie sei eine Rätselsprache, sie diene nicht zur Klärung des Geistes, sie diene zur Verhüllung der Gedanken, und wer den Schlüssel nicht in der Hand habe, das Geheimnis zu erschließen, — und den hat keiner, wenn er ihm nicht gegeben wird —, dem bleibe die wirkliche Allegorie für immer verschlossen, er lege in sie nur hinein, was ihm genehm sei. Somit würde seine eigene Phantasie¹⁾ gleichsam im fremden Stoff Orgien feiern, und das ist eine Meinung, die man auch beim Mythologen selbst antreffen kann. Denn wenn z. B. R. M. Meyer geistreich spöttelt: „Wer behauptet, unsere Epoche besitze keine mythenbildende Kraft mehr, der kennt die modernen Mythologen schlecht,“²⁾ so spricht er damit der glei-

überlieferten Deutungen gern, weil sie den Genuß an dem überlieferten Kunstwerk, die Freude an der „plastischen Kraft der Phantasie“, die aus den Gleichnissen spricht, stören soll. Vgl. z. B. Weinel, Die bildliche Sprache Jesu in ihrer Bedeutung für die Erforschung seines inneren Lebens. Gießen 1900, der die Entstehung der Gleichnisse psychologisch zu begreifen sucht und in dem kleinen Buche „Die Gleichnisse Jesu“ (Leipzig 1910) einem weiteren Leserkreise seinen Standpunkt darlegt, indem er in ansprechender und anschaulicher Weise die Schattenseiten der allegorischen Auslegung behandelt und sich gegen das „Gankelspiel der Allegorie“ wendet.

¹⁾ Übrigens hielt auch schon Eusebius den Heiden die Willkürlichkeit der allegorischen Auslegung vor.

²⁾ R. M. Meyer AR 154, wo er die Namen der drei Nornen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als eine frostige Allegorie bezeichnet, und GRM III 498. Den oben erwähnten Gedanken führte er näher aus in den „Mythologischen Studien aus der neuesten Zeit“ (Arch. f. Rel.-Wiss. XIII, 1 S. 270 ff.). Auguste Comtes Annahme eines besonderen „mythologischen Zeitalters“, Max Müllers Herleitung der Mythen aus „sprachlichen Mißverständnissen“, nämlich der wörtlichen Auffassung der Metaphern, Dieterichs sehr anerkennenswerte, wenn auch einzuschränkende Behauptung: „Wortbilder stammen durchweg aus ursprünglichen Realitäten“ usw. sind für R. M. Meyer neue Mythologeme und Dogmen. Und was ist Meyers Behauptung? Ein Körnchen Wahrheit und eine ungerechte Verallgemeinerung, ein Paradoxon gegen mythologische Paradoxa, ein Mythologem so gut wie irgendeines, weil es mittelbar dem Dogma: „Mythus ist Selbstbetrug“ Vorschub leistet. Stimmt es, daß der Mensch, wie Meyer a. a. O. S. 271 erklärt, „heute noch Mythen schafft, wenn er sich gehen läßt“, dann wäre das ein Kriterium gegen seine eigene, oben erwähnte Verallgemeinerung; denn zu ihrer Einschränkung muß gesagt werden, daß er hier selbst dem Kitzel eines witzigen Einfalles unterlegen ist. Aber ist es wirklich unbedingt nötig, die mythologischen Theorien und Hypothesen in Bausch und

chen Anschauung das Wort. Und dennoch entstammt gerade der von uns am Eingang dieses Teiles erwähnte allegorische Napoleonmythus von R. M. Meyer. Ein Hinweis auf die Fülle der oft einander widersprechenden Deutungen, die beispielsweise nur an den Gleichnissen Jesu versucht worden sind, genügt, um darzutun, daß auf dem Gebiete der Religion eine nicht minder große Unsicherheit wie auf dem der Mythologie herrscht, und macht es verständlich, daß besonnene Forscher das allegorische Element in Religion und Mythus am liebsten ganz hinwegleugnen möchten.

Demgegenüber werden heute nur vereinzelte und schwache Stimmen laut, die für die Bedeutung der Allegorie sprechen und zwar nicht nur, soweit das Johannisevangelium in Betracht kommt, dem als Quelle für den geschichtlichen Jesus nebensächliche Bedeutung beigemessen wird.¹ So verwandte sich Bugge² entgegen Jülicher mit guten Gründen für die allegorische Auffassung der Gleichnisse, mahnte Traub, man habe in falscher Ängstlichkeit zu oft vergessen, daß die Allegorie der blühenden, phantastischen Sprache des Orients viel verwandter sei als der unserigen, und ob er zwar warnte, von diesem Mittel schlechthin Gebrauch zu machen, nahm

Bogen zu diskreditieren? Der Mythologe bedarf in höherem Maße noch als irgendein anderer Wissenschaftler des vermeintlichen Mythologems als eines Scheinwerfers in der Finsternis seiner problematischen Materie wie als einer Quelle der Schaffensfreudigkeit, und wer billig denkt, wird lieber die Menge positiver Arbeit, die aus dieser Quelle geflossen ist, anerkennen, als Mythus und Mythologen nur den Fehlbetrag an Wahrheitsgehalt nachrechnen. Der Mythus ist allermeist irgendwie relative Wahrheit und Realität. Der Mythologe, dem jemand Mythen nachsagt, sollte eigentlich stolz darauf sein, denn etwas ganz Verfehltes kann er dann kaum auf dem Gewissen haben.

¹ Auch die Baur'sche Richtung erkannte das Symbol an. Es ist daher nicht erstaunlich, daß Jülicher im Verein mit der Mehrzahl der Theologen diese Richtung verurteilt. Sie sehe in den Evangelisten Tendenzdichter. Bei jedem Satze der kanonischen Synoptiker oder der Quellen habe man sich zuerst gefragt: welche Tendenz hat ihm diese Form gegeben, dient er dem Paulinismus oder dem Judaismus oder dem vermittelnden Petrinismus als Waffe? (Vgl. a. a. O. 18 f.).

² Bugge, Die Hauptparabeln Jesu. Gießen 1903.

er doch für sich selbst das Recht dazu in Anspruch und erklärte beispielsweise die Blendung des Elymas allegorisch.¹

Der heutige Standpunkt ist demnach kurz etwa der: der mythologische sowie der theologische Forscher kann nicht ganz der Allegorie entraten, aber dreifach „Vorsicht“ steht über dem Eingange zu ihr, und wer ihr mehr als eine beiläufige Bedeutung zumißt — und das wagen heute nur wenige —, läuft Gefahr, nicht für voll zu gelten.

3. Die Verquickung der mythischen Allegorie mit der poetischen.

a) Das falsche Ideal einer Allegorie.

§ 47. Aus den Gründen, die gegen die allegorische Deutung ins Treffen geführt werden, heben sich zwei hervor. Der erste ist mehr subjektiver, ästhetischer Art, der andere mehr objektiv, nämlich die Vieldeutigkeit und Willkürlichkeit der allegorischen Behandlung. Aber die heutige Kritik der Allegorie wie der Allegorese ist selbst nicht einwandfrei. Von Schulbank und Hörsaal her sind wir gewöhnt, die Allegorie als ein Gebilde der dichterischen Phantasie anzusehen. Danach untersteht sie dem Geschmack. Nun lehrt die Definition der Allegorie, daß der Gedanke, die einzukleidende Idee, das Erste, die Einkleidung oder bildliche Darstellung selbst das Zweite ist; denn sie hat nur den Zweck, den geistigen Kern möglichst handgreiflich packend vor Augen zu führen. Die ästhetische Betrachtung aber möchte gerade das Wesentliche daran, den gedanklichen Inhalt, am liebsten ganz beiseite schieben. Am gelungensten erscheint nach ihr die Allegorie, wenn über dem Kunstwerk die Idee überhaupt nicht zum Bewußtsein kommt, d. h. mit anderen Worten: die Allegorie ist die beste, die aufgehört hat, Allegorie zu sein. Drängt sich der geistige Gehalt irgendwie hervor, so gilt sie als frostig, hohl, fade, und eine abfällige Kritik widerfährt daher auch dem, der eine bildliche Darstellung umgekehrt in die Idee übersetzen will, der das „buntschillernde und reizvolle Ge-

¹ Pfarrer Lic. Traub, Die Wunder im Neuen Testament. Halle 1905. S. 17 ff.

wand diesem erträumten Leben“ abreißt, so daß eine Spekulation daraus hervortritt, die nach heutigen Begriffen natürlich oft genug dürftig erscheinen wird. Die Deutung einer Allegorie stört also die Illusion des ästhetisch Genießenden, und so wird auch jeder moderne Versuch, eine plastische Erzählung allegorisch zu deuten, als störend angesehen. Wir dürfen heute freilich so empfinden, dürfen wir aber darum auch unser heutiges Empfinden schlechthin auf die Vorzeit übertragen? In der Tat sind alle jene Urteile wie „frostig“, „fade“ doch nichts als Geschmacksäußerungen, sind von modernen Gesichtspunkten aus gefällt und tun nichts zur Sache. Was hat es auch auf sich, daß heutigen Forschern die bereits erwähnte Georgslegende (vgl. S. 22) als der Gipfel der Geschmacklosigkeit erscheint. Der mittelalterliche Christ weiß es besser, und er hat recht, sich daran zu erfreuen; denn dieser *miles christianus* im ritterlichen Gewande ist der streitbare Geist des Christentums. Mag man seine Bekenner auch tausendfach martern und ihren Leib vernichten, er selbst wird immer wieder auferstehen. (Vgl. auch S. 251.)

b) Die Realität der mythischen Allegorie und ihre Verwandtschaft mit der modernen politischen.

§ 48. Es ist für die sachliche Erforschung der Allegorie nicht erforderlich, daß ihre Güte beurteilt wird, soll aber überhaupt gewertet werden, dann kann nur der Grad der Übereinstimmung zwischen bildlicher Darstellung und Idee maßgebend und die beste Allegorie wie die beste allegorische Deutung nur die sein, in der Darstellung und Idee in allen ihren Einzelgliedern auf das beste sich entsprechen. Der geistige Gehalt müßte also mit Leichtigkeit daraus zu erkennen und daher so klar und unzweideutig sein, daß dem denkenden Beschauer jeder Zweifel benommen wird. So tritt an die Stelle des heutigen poetisch-ästhetischen Ideals der Allegorie, wonach die Blässe des Gedankens hinter dem hübschen Bilde verschwinden muß, das Ideal einer Allegorie, die den Gedanken so treffend und plastisch gestaltet, daß er überzeugend wirkt. Dies aber ist das konträre Gegenteil zur heutigen ästhetischen Auffassung, wo-

nach wir meist ein ebenso künstliches wie rätselhaftes Gebilde in der Allegorie erblicken. Die Allegorie aller Zeiten aber braucht dem Volke, für das sie bestimmt war, keinesfalls rätselhaft gewesen zu sein. Wir wundern uns heute, wie beispielsweise in der Heldensage der Sängerepik auf ein so weitgehendes Verständnis seines Hörerkreises im Altertum rechnen konnte, wenn er beliebig auf Namen und Episoden anderer Sagen in seinem Vortrage anspielte; das würde uns indessen wahrscheinlich weniger befremden, begegneten uns in der Sage Namen¹ wie John Bull, Michel, Marianne, Berolina oder Typen wie Tartarin, Eulenspiegel, Faust. Was ließe sich von diesen nicht alles erzählen, wie phantastisch und doch wie wahrheitsgetreu dabei, wie real, allen verständlich und im Anschluß an die augenblicklichen geschichtlichen Ereignisse jeweilig lebendig gegenwärtig könnte nicht solche Dichtung sein, wenn dem gestaltungskräftigen Geiste das Herz die Bilder diktierte! Wo Objektivität und pragmatischer Geschichtssinn nicht die feineren Unterschiede des Lebens und die tieferen Ursachen des Geschehens aufdecken, verdrängen die grobschlächtigen repräsentativen Größen leicht Einzelpersönlichkeit und Wirklichkeit, so daß die in ihnen lebende Volksseele sie zu Symbolen mit einem neuen eigenen und phantastischen Leben umformt. Ganz ohne solche allegorische Dichtung sind wir auch heute nicht. Als die bekannte Finanzreform unter unserem jetzigen Kanzler zustande kam, gab dies einem politischen Witzblatte den Anlaß zu einem Bilde des „Männerkindbetts“.² Die

¹ Hier darf vielleicht an den durchsichtigen Namen der Zauberin Ostacia (in der Vilkinasage Kap. 328, 329) erinnert werden. Diese unwiderstehliche Hexe Ostasia könnte leicht eine Personifikation sein, die mit dem Hunneneinfall in einem inneren Zusammenhange steht.

² Über den Brauch vergleiche man Hugo Kunike, Die Couvade oder das sogenannte Männerkindbett (Leipziger Dissertation 1912). Er bietet neben einer Unmenge von Belegen eine gute Übersicht über die Theorien und Ansichten, die bezüglich dieser Erscheinung aufgestellt worden sind. Ein eigener Erklärungsversuch des Verfassers befriedigt leider insofern nicht ganz, als er zwischen den eigentlichen und den uneigentlichen Formen des Männerkindbetts nicht zu vermitteln vermag (S. 49 ff.). Die Ähnlichkeit zwischen Blutsverwandten und das Streben nach „echten“ Sprößlingen und Reinhaltung des Ge-

eben geborene Finanzreform wurde durch einen Wechselbalg scheußlichster Art dargestellt, der eben entbundene Kanzler lag zu Bett. Das ist eine lehrreiche Auffrischung eines uralten mythischen Motivs. Auf Island spottete man im gleichen Sinn schon in alter Zeit über einen Bischof, er habe neun Kinder geboren,¹ und in den nordischen Sagen ist es wiederholt bezeugt, daß ein Mann zum Weibe wird und als solches Kinder gebiert. So z. B. begegnet diese Vorstellung in der Njalssaga (S. 190 v. 418), wo ein Svinfellsás oder Snæfellsás einen bei ihm im Berge hausenden Mann jede neunte Nacht zur Frau macht. Dieser Mann heißt brúdr Svinfellsás (*amica genii svinfelliáni*).² Im Liede von Helgi Hundingsbani (HH I 39) schilt ferner Sinfjötli einen Helden namens Guðmund einen weibischen Wicht. Er sei eine Völva, also eine Hexe gewesen, die Einherjar mußten sich alle um diese Frau schlagen, und er, Sinfjötli, habe mit ihr auf dem Vorgebirge der Saga neun Wölfe erzeugt.³ So mannigfach auch das Bild ist, ob es in der abschreckenden Form der Päderastie der Alten oder in der Totenerweckung eines Elisa (trotz des Widerspruchs anderer!), ob im germanischen Mythos begegnet, überall liegt derselbe Gedanke zugrunde, überall handelt es sich um geistige Geburt, um Renaissance im weitesten Sinne des Wortes. Wer den Gedanken, den Geist gibt, der ist nach mythischer Anschauung der Erzeuger oder der Mann, der empfangende Teil das Weib. Der Mann, der den Knaben zur geistigen Reife erzieht, erzeugt in ihm seinen eigenen Geist, und es ist nur ein erneuter Beweis für die starke Verquickung von Idee und Wirklichkeit, daß die geistige

schlechtes dürfen nicht übersehen werden. Hier aber wie allenthalben ist es zweifellos richtig, von bestimmten realen Verhältnissen auszugehen, in denen dieser „Vaterritus“ wegen seiner segensreichen Folgen eine Notwendigkeit und damit eine vernünftige Einrichtung war.

¹ Vgl. Golther 416 f. „Es gebar 9 Kinder Bischof Friedrich, sie alle zeugte der eine Thorwald,“ so lautete der Spottvers eines Heiden auf den Verkünder des Christentums, dessen Beschützer Thorwald Kodransson war. Loki wird in der Lokasenna 23 u. 33 als der weibische Ase, der Kinder gebar, verspottet, und als Stute soll er den Sleipnir geboren haben. (Gylf. C. 42; Vol. 25, 26; Simrock, Myth. 55 ff., Bugge, Stud. 269 ff.)

² Grimm III 16; R. M. Meyer, AR 129.

³ Grimm III 120, Golther 323.

Zeugung und geistige Ehegemeinschaft im Altertum zugleich zur grobsinnlichen äußeren Form der Päderastie geführt haben. Daß die Gottheit immer wieder aus den Menschen von sich zeugt, ist wohlverständlich, und nicht minder, daß in der nordischen Njalsage der Snæfellsas jede neunte Nacht, d. h. mit jedem Beginn einer neuen Zeitperiode den Mann zum Weibe macht. Ist ein Mann oder ein männlicher Gott aber zum Weibe geworden, dann kann dies ein herber Vorwurf der Unmännlichkeit sein. In weibischer Schwachheit sind so nach nordischer Auffassung der Gott Loki, der Held Gudmund und jener oben erwähnte Bischof fremdem und verderblichem Einfluß erlegen; sie haben Kinder geboren, die schlimmer, riesischer oder gar wölfischer, verbrecherischer Art sind. In gleicher Weise ist die Totenerweckung des biblischen Propheten zu verstehen, der die Jugend seines Volkes erweckt, indem er sich ihr ganz hingibt, sich auf sie „legt“ und sie so aus dem geistigen Tode wachruft, aus dem er die Alten umsonst wachzurütteln versuchte. Die ganze Anschauung ist uralte. Zeugen und Erkennen gehören eng zusammen, weil die Mannbarkeitsweihe als Abschluß der Belehrung und die Eheschließung seit ältester Zeit zusammenfielen. Hieraus entwickelten sich die auf das Geistesleben erweiterten Sinnbegriffe der Geschlechtlichkeit. Auch im Gilgameschepos finden sich bereits Anklänge der Art.¹ Der die Kultur empfangende Tiermensch Engidu erliegt hier dem Titelhelden und Repräsentanten des Epos, Gilgamesch, wie ein Weib, und die Priester, insbesondere auf kleinasiatischem Boden, geben ein weiteres Beispiel für die Verbreitung dieser Idee, indem sie in Weibertracht einhergingen, was gewiß nur geschah, um sich dadurch als vom Geist ihrer Gottheit besonders inspiriert kenntlich zu machen, und wenn den Frauen auf germanischem Boden ganz besonders die Gabe der Weissagekunst beigemessen wird, so ist das nur eine andere Wendung der bekannten alttestamentlichen Auffassung, daß die Engel, d. h. die heidnischen Gottheiten, sich gern sterblichen Weibern vermählten. Der einen delphischen Pythia entsprechen die vielfach bezeugten germanischen Seherinnen oder Völur. Hierher

¹ Vgl. Ungnad-Greßmann, Gilgameschepos S. 98.

gehört dann auch die Bemerkung Odins in Lokasenna Vers 23, daß Loki nach Weibesart Kinder geboren habe, was Vers 33 von Njord wiederholt wird. Bekanntlich wurde so der achtfüssige Hengst Odins, der Sleipnir, geboren, der Pegasus der Germanen. Noch in mittelalterlicher Zeit machte der Ritter Ulrich von Hutten einen Umzug als Frau Venus in Weiberkleidern, wie auch nach Tacitus der Priester bei den Naharvalen in *muliebri ornatu* den Vorsitz hielt.¹ Ein Mann ist ursprünglich auch das Weib Brynhild, bis es sich als Walküre vor dem Helden Sigurd entpuppt. Auch sonst noch findet sich häufig diese Umwandlung im Mythos, so beispielsweise bei der Ishtar und auch in der bekannten Novelle Boccaccios IX 3 (Novelle 83), wo einem gewissen Calandrino eingeredet wird, daß er schwanger sei. Ein sehr wichtiges Beispiel aus der griechischen Sage ist schließlich noch die Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus, da es vor allem den Charakter des Mannweibes und des Männerkindbetts klar als sinnfälligen Ausdruck der geistigen Zeugung erweist.

Die politische Allegorie von heute besitzt demnach noch eine gewisse Verwandtschaft mit der mythischen Allegorie, wie denn überhaupt überall da, wo ein Wort kurz und packend sich der Seele bemächtigen soll, die Neigung zu mythischer Bildung zu verspüren ist. Ein feinsinniger Beobachter könnte jedenfalls aus einem guten politischen Witzblatt der Neuzeit mehr Einsicht in das Wesen des Mythos gewinnen als durch manches dickleibige mythologische Werk, weil die urwüchsige Kraft des im höchsten Maße volkstümlichen Mythos gerade den Mann, der mitten im Leben seiner Zeit steht und zum Volke reden muß, unbewußt in ihren kernigen und plastischen Sinnbegriffen zu denken zwingt. Im Geistesleben unserer Nation aber finden sich lebendige Allegorien, fleischgewordene Ideen in Menge; auch Begriffe wie Sozialismus, Kapitalismus, Schutzzoll, Anarchismus und andere, die offensichtlich sind durch ihre Anhänger

¹ Grimm I 53, 74. Vgl. Tac. Germ. C. 43: *apud Naharvalos antiquae religionis lucus ostenditur: praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione romana Castorem Pollucemque memorant.*

und Gegner wie durch ihre Wirkung, wären hier zu nennen. Solche Mächte der Gegenwart müssen wir uns vor Augen halten, wenn wir aus der Zeit des werdenden Christentums von persönlich gedachten und empfundenen Principatus, Dominationes usw., von den Engeln und Dämonen, die jenen oft sehr nahe verwandt, ja auch eins mit ihnen sind, erfahren. Sind diese alle aber wirklich blutleere Allegorien? Sind die Germania, die Viktoria, Justitia ebenso wie die Zeitströmungen und so viele andere derartige ideelle Erscheinungen nicht ursprünglich vielmehr bestimmte real empfundene Denkformen und leibhaftige Größen als bloße poetische Fiktionen? Freilich, wir bedürfen der Personifikationen heute im Grunde nicht, die Welt der Symbole und Allegorien ist uns fremd geworden, und es ist auch wirklich nicht abzusehen, warum beispielsweise der bildende Künstler zu uns chaldäisch sprechen muß, wo wir doch diese Sprache längst verlernt haben. Aber solche ästhetisch-literarische Anschauung mag heute noch so berechtigt sein, dem Mythologen versperrt sie die Einsicht in das, was die Allegorie war, ehe sie dazu verdammt wurde, lediglich ein Requisitenstück der poetischen Rumpelkammer oder des Künstlerateliers abzugeben. Der feingegliederte Aufbau der Tropen im engen Treibhause der Poetik will nun schon gar nicht in die Mythologie passen. Ob Metapher, Allegorie, Symbol usw., alle diese Unterschiede verschwimmen hier in eins, in das Bild oder den Sinnbegriff schlechthin, der vom Geiste geschaffen, geistiges Leben wecken soll und schon deswegen für die Umgebung nicht frostig sein kann, weil er mit beiden Füßen auf dem realen Boden der jeweiligen Gegenwart steht, weil die Allegorie nicht eine willkürliche Erfindung, sondern an bestimmte traditionelle Anschauungen geknüpft ist. Uns fehlen diese, und so wird uns ganz natürlich vieles schwer verständlich und gekünstelt vorkommen, was zu seiner Zeit in seiner Umgebung ohne weiteres klar verständlich war und auch keinesfalls rätselhaft sein sollte. Daß auch Künsteleien, bizarre und weitschweifige Allegorien vorkommen, soll damit nicht abgestritten werden, aber das hat die Allegorie schließlich mit allen übrigen Geisteserzeugnissen gemein.

c) Die Bedeutung der allegorischen Auffassung des Bildes für die Begriffs- und Geistesbildung.

§ 49. Vor allem genügt aber die Betrachtung der Allegorie als einer poetischen Stilgattung deswegen nicht, weil dabei ihr Wert für die Begriffsbildung, für die Schöpfung der abstrakten Begriffe übersehen wird. Was wir den mythischen Dualismus nannten, die Doppelexistenz des Gattungs- und des Sinnbegriffs, das ist der Grund und Boden, auf dem die Allegorie reift. Sie beruht auf der Fortdauer des einst allein geltenden Sinnbegriffs, und die Bedeutung, die der Sinnbegriff für die Geistesbildung hat, kommt darum in späterer Zeit ihr nicht minder zu. Auch unsere größten Geister vermögen des Bildes nicht zu entraten, denn unsere Sprache ergeht sich mehr oder minder in Bildern, die im uneigentlichen, also allegorischen Sinn verstanden sein wollen. Die allegorische Anwendung des Bildes war denn auch von jeher das einzige Mittel, über die bloße sinnliche Erfahrung hinaus zu einem geistigen Leben zu gelangen. Wo daher die mythische Allegorie begegnet, da will sie die Erkenntnis fördern, und hieraus folgt der Wert der Allegorese. Das bekannte Wort des Paulus, daß der Buchstabe töte, der Geist hingegen lebendig mache, spricht der mißachteten allegorischen Bibelauslegung seiner Zeit das Wort, und nehmen wir nun selbst an, alle allegorischen Auslegungen des Alten Testaments, wie sie uns im Kreise der ersten Christen als auch des alexandrinischen Judentums so zahlreich begegnen, seien barer Unsinn gewesen, so bliebe doch ein großes und wichtiges Faktum bestehen: der Modernismus des augusteischen Zeitalters, der vornehmlich aus der alexandrinischen Wissenschaft hervorging, besaß in der Allegorese ein ebenso anerkanntes wie erfolgreiches Mittel, von der traditionellen Auslegung frei zu kommen und der derzeitigen Weltanschauung so zu ihrem Rechte zu verhelfen; denn vermittels der Allegorese konnte die Autorität der Heiligen Schrift gewahrt und diese selbst gegen die sich als alleinige Autorität fühlenden Gegner ausgespielt werden. Die Allegorese war also ein wertvolles geistiges Kampfmittel im

Streite um die bessere Wahrheit, unsere ästhetische Auffassung also jener Zeit noch völlig fremd. Kann ein Kampfmittel, das solche Früchte trug und von Freund und Feind gleich anerkannt wurde, wirklich so ganz elend und verkehrt gewesen sein?

4. Die Vieldeutigkeit der Allegorie.

a) Der Rahmen der allegorischen Erzählung und die historische Grundlage.

§ 50. Gegen die Allegorese spricht heute noch wie einst besonders die Vieldeutigkeit der Allegorie und die damit verbundene Unsicherheit und Willkürlichkeit der Auslegung. Hierin liegt die Gefahr, daß die alten Mythen und Geschichten erhalten müssen, modernere Anschauungen zu beweisen, zu erhärten oder zu rechtfertigen.¹ Und was läßt sich nicht alles allegorisieren, besonders wenn der Allegorisierende einer hochentwickelten Kulturstufe angehört!² Wem es gefällt, der kann heute seine bildlichen Ver-

¹ Dem Theologen gilt daher die Allegorese als ein Beweis dafür, daß die allegorisierenden Urchristen nicht das geringste Verständnis für die Geschichte besaßen. Vgl. z. B. Gunkel (Weiß II 544/45) zu 1 Petr. 1, 24: „Solche Deutung trägt den christlichen Sinn mit großer Naivität in das Alte Testament ein, eine historische Unterscheidung der Zeiten liegt jener Epoche fern.“

² Erwähnt sei übrigens, daß die Bildersprache des Mythos von vielen als eine naive und untergeordnete Art des Ausdrucks angesehen und mit einem gewissen Recht in ihr ein Zeichen der Unreife und Unbeholfenheit erblickt wird. So allgemein wird das indessen nicht immer stimmen, da sich der allegorischen Ausdrucksweise in künstlerisch vollendeter Form auch Männer bedienen, die das keinesfalls nötig hätten, sondern über einen hinreichenden Schatz an abstrakten Worten verfügen. (Man denke beispielsweise an Platon!) Die klassischen Philologen schätzen den Flexionsreichtum der alten Sprachen als einen großen Vorzug und sehen mit einer gewissen Geringschätzung auf Sprachen von der Art der englischen, in der die Flexion fast geschwunden, die Worte fast bis zur Unkenntlichkeit ihres Ursprungs verkürzt sind. Auf dem Gebiet der Lautentwicklung sind sie also keineswegs Freunde einer starken Entwicklung oder Fortbildung, auf dem Gebiete der Bedeutungsverschiebung und -abschleifung aber, die mit der Lautentwicklung parallel geht, sind viele weit weniger konservativ und loben sich die abstrakte Durchbildung der Sprache, ohne zu bedenken, daß auch in diesen Abstrakten genau so wie in den flexionslosen Worten abgegriffene Münzen auf uns gekommen sind,

gleiche aus dem Gebiete der neuesten Erfindungen beziehen. Ein unbegrenztes Feld der Möglichkeiten bietet sich ihm dar, und das erschwert umgekehrt das Verständnis der Allegorie. Jedes einzelne Bild kann Prädikat zu einer Menge von hinzugedachten Subjekten sein. Das Schwert kann beispielsweise auf einen Menschen, auf das Wort, die Weisheit, ein Volk, eine Glaubensrichtung, auf die Gottheit und zahlreiche andere Subjekte mehr bezogen werden. Mit Leichtigkeit lassen sich auch die einfachsten geschichtlich beglaubigten Vorgänge allegorisieren. Versuchen wir's beispielsweise mit dem allbekannten Untergang der Titanic vor vier Jahren. Dieses größte und schönste Schiff seiner Zeit fuhr voll stolzer Hoffnung nach der Neuen Welt, da ging es an einem Eisberge, der aus dem hohen Norden von Grönlands Gefilden herangeschwommen kam, elendiglich zugrunde. Denken wir uns tausend Jahre weiter, nehmen wir das Unglaubliche an, die römische Kirche sei dem Modernismus unserer Zeit erlegen und ein Allegorist interpretierte den obigen Bericht frisch drauflos folgendermaßen: Das Schiff stellt die katholische Kirche dar, die damals gerade im Begriff war, über die moderne Welt zu triumphieren. Da kam aus germanischem Norden,

Es ist ein Vorrecht der Späteren, unter der Menge des neu zu Erlernenden Altes zu vergessen oder umzuwerten; Flexionsabschleifung und Lautschwund wie abstrakte Durchbildung der Sprache sind Fortschritte über die Vergangenheit hinaus. Aber gerade Zeiten geistiger Neugeburt holen aus der Vorzeit das Vergessene wieder herauf. Wie unter dem Eindruck der Renaissance eine Menge widersinniger Schreibungen auftaucht, indem das Bewußtsein der etymologischen Zusammenhänge des eigenen Wortschatzes mit der lateinischen Sprache dazu führt, längst verstummte Laute einzuführen (z. B. engl. *debt* statt *det*, frz. *dette* aus lat. *debita*, frz. *corps*, *piéd*, und wieder verschwundene Schreibungen wie *soubvenir*, *faict* usw., vgl. Schwan-Behrens, Grammat. des Altfranz. §§ 19, 35 A.), so wird bei einer Glaubensneuerung der Mensch mit Staunen inne, daß hinter den fadenscheinigen Abstrakta bestimmte reale Dinge stecken, daß alles geistige Leben mit der Sinnenwelt sich aufs engste berührt, die Sinnenwelt in Wahrheit nichts anderes als Abbild oder Sinnbild der Geisteswelt ist, und dieser Entdeckung bemächtigt sich der denkende Mensch, indem er die Begriffsschemen wieder mit Fleisch und Blut erfüllt, bis er nichts mehr „begreifen“ kann, ohne sich die nach dem sinnlichen Gegenstände „greifende“ Hand hinzuzudenken. So ist auch der christliche Platonismus erwachsen und seine sinnbildliche Sprache als eine Sprache gerade der Denker.

dem grünenden Lande der Wissenschaft, der gewaltige Eisberg, die kühle überlegene geistige Höhe des Modernismus, und hilflos zerbrach der Leib des stolzen Titanen an ihm, dem unüberwindlichen Fortschritt der Welt. Der Titan, die Neue Welt, der Eisberg, Grönland, jeder einzelne Umstand der Geschichte wäre hier plausibel und zusammenhängend gedeutet, und doch ist die ganze Begebenheit nichts weiter als eine einfache, buchstäblich wahre Tatsache der Geschichte. Demnach wäre die Deutung eine tolle Verkehrung der Tatsache? Gewiß, wenn sie in einer Weltgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts oder in einer Darstellung von Schiffsunfällen vorkäme. Fände sie sich hingegen eingeschaltet in einem mythisch angelegten Werke, das die religiösen Kämpfe des zwanzigsten Jahrhunderts darstellte, und ließe sich nachweisen oder doch wahrscheinlich machen, daß eben der angenommene Sieg des Modernismus so und nicht anders verlaufen sei, nun, dann wäre der Geschichte zum Trotz die Titanic nicht die Titanic und Grönland nicht Grönland, die tatsächliche geschichtliche Begebenheit vielmehr lediglich ein Vorwurf für die allegorische Darstellung eines geistigen Geschehens gewesen.

Worauf es ankommt, das ist demnach die ganze Umgebung der einzelnen Erzählung, der Charakter der Quelle und die Unzulänglichkeit des wörtlichen Sinnes in dem gegebenen Zusammenhange.¹ Viele Deutungen wären unterblieben, wenn die Deutenden wirklich nicht nur die einzelne Allegorie, sondern den ganzen Vorstellungskreis berücksichtigt hätten, in den sie gestellt ist. Ihre Mißerfolge hat die allegorische Auslegung ihrer Leichtfertigkeit zuzuschreiben.

¹ A. Jülicher, Gleichnisreden I 15 sagt daher sehr richtig von den Parabeln: „Wenn sie Sinnbilder mitten unter lauter Sinnbildern sind, verlangen und erlangen sie auch nur mit und in dem Ganzen ein Verständnis.“ Bei seinem grundsätzlich verschiedenen Standpunkte verlangt er indessen gerade die Loslösung des Gleichnisses von der Umgebung, in die es gestellt ist. Die Fabel hinwiederum sei nur in dem Zusammenhange mit der Begebenheit zu verstehen, die sie veranlaßte (vgl. das. S. 104).

b) Die traditionelle Gebundenheit des allegorischen Bildes.

§ 51. „Nach Mk. 4, 15 sind die Vögel, die die Körner vom Wege aufpicken, der Teufel. Sind darum nun alle Vögel, die irgendwie in der Bildersprache vorkommen, der Teufel?“ Diese Frage stellt ein moderner Theologe,¹ um die Absurdität der allegorischen Deutung darzutun. Verkehrt ist in der Tat aber nur die Frage. Ist denn der Vogel, der die Körner aufpickt, wie weiland die Vögel dem Bäcker in Josephs Traum das Gebäck wegfraßen und damit seinen Tod ankündigten, wie die Harpyien dem blinden Seher und König das Brot raubten, wie im Märchen von Hänsel und Gretel die Vögel die Brotkrumen auf dem Wege fraßen, so daß die Kinder in Verirrung und tödliche Gefahren gerieten, wie heute noch im Volksaberglauben die bösen Hühner einem das Brot wegfressen und daran schuld sind, daß man mißmutig oder betrübt dreinsieht,² auch wirklich jeder Vogel? Und ist dieser Brot oder Korn, Kuchen fressende Vogel nicht in der Tat überall eine verführerische oder verderbliche und darum satanische Macht? Derselbe Verfasser fragt weiter: „Welche Ähnlichkeit hat Jesus mit einem Diebe? Und wenn ihm gegenüber der Christ den Hausherrn vorstellt, wäre das nicht ein unwürdiges Bild?“ Ganz recht, aber Mt. 24, 43 f., Lk. 12, 39 (22) wird gar nicht direkt von Jesus, sondern vom Menschensohn gesprochen. Jesus ist nun wohl der Menschensohn des Evangeliums, aber ist der Menschensohn auch immer Jesus?³

¹ Vgl. Weinel, a. a. O. S. 15.

² „Dir haben wohl die Hühner das Brot gefressen?“ ist eine volkstümliche schlesische Redensart, und sie wird angewandt, wenn jemand traurig oder mißmutig ist.

³ Kommt nicht ein neuer Zeitgeist stets wie ein Dieb in der Nacht, unbekannt und unerkennbar den Kindern der Zeit? Auch der Geist des kommenden Heiles macht davon keine Ausnahme. Unmerklich bemächtigt er sich der Menschheit, und wehe dem Herrn des Hauses, wehe den Autoritäten, die in ihrer Pflicht säumig waren, wenn sie nicht treulich wachten über Sitte und Gerechtigkeit; denn dieser neue Geist wird sie dann mit unerbittlicher Strenge richten!

Andererseits gibt es doch in der heidnischen Mythenwelt, mit der das Christentum sich abfinden mußte und aus der es wenigstens teilweise auch seine Vorbilder nahm, genug Gottheiten und Helden, die plötzlich wie Diebe in der Nacht gekommen waren. Ist es denn so gar unmöglich, daß zu den mit diesen mythischen Bildern und ihrer ethischen Bedeutung wohlvertrauten Zuhörern in ähnlicher Weise vom Herrn gesprochen wurde? Der Kirchenvater Irenäus zum Beispiel findet es nicht im geringsten anstößig, in seiner Schrift gegen die Ketzer (Buch III Kap. 16, 4) den Heiland als den Raubebald Eilebeute des Propheten Jesajas (8, 3) zu charakterisieren. Er erklärt (IV 21, 3) unumwunden, das spätere Volk der Christen habe dem früheren Volke der Juden den Segen des Vaters gestohlen, so wie Jakob dessen Segen dem Esau stahl. Ja, er steht nicht an zu sagen, daß der Herr mit der Erde Hurerei getrieben habe (IV 20, 12). Hier weht in der Tat eine ganz andere Luft als in unserem zimperlichen Salonchristentum; vornehmes Naserümpfen verfängt da nicht und wäre gegenüber der idealen Sittenlosigkeit der antiken Götterwelt erst gar am unrechten Platze.

Noch ein Beispiel sei hier gegeben. Im 2. Clemensbriefe 8, 2 ff. heißt es: „Wir sind Ton in der Hand des Handwerkers; wie nämlich der Töpfer, wenn er ein Gefäß macht und es in seinen Händen verbogen oder verbeult ist, es wiederherstellt, es wieder neu formt; wenn er es dagegen zuvor in den Ofen des Feuers wirft, wird er ihm nicht mehr helfen.“ Das wird nun auf die Buße gedeutet, die wir für das Böse, das wir im Fleische getan haben, tun sollen; im Jenseits sei es zu spät dazu. Ist es erlaubt, den Töpfer hier auf Gott zu deuten? Jülicher meint, ein Gleichnisdeuter müßte hier ziemlich gotteslästerlich und geschmacklos zugleich verfahren, würde er doch Gott gleichsam zumuten, das Gefäß selbst verdorben zu haben. Zu beachten ist aber, daß der Text gerade diese Verkehrt-heit feinfühlig umgeht, denn es heißt nicht, daß der Töpfer selbst das Gefäß verbogen oder verbeult hat, sondern daß es in seinen Händen verbogen oder verbeult ist (*διαστραφῆ ἢ συντριβῆ*). Wir sind in Gottes Hand werdende wie das Gefäß in den Händen des

Töpfers, also zunächst noch unfertig und mangelhaft wie die rohe Form des Gefäßes. Erst durch immerwährenden Wandel im Sinne Gottes erreichen wir des Lebens Ziel, die Vergottung, wie das unfertige Gefäß durch des Töpfers Arbeit die meisterliche Vollendung. Der spröde Ton jedoch zwingt schließlich den Töpfer, das Gefäß mit allen seinen Schwächen dem Feuer zu übergeben; der unbußfertige Mensch verpaßt seine Zeit, bis das Strafgericht hereinbricht und es zu spät ist. Das „vorzeitig“ ist also keineswegs so zu verstehen, als wenn dem Unbußfertigen nicht Zeit gelassen worden wäre. Andererseits könnte hier die Verstockungsidee mit anklingen. Gott läßt durch seinen Propheten das sündige Volk absichtlich verstocken, damit Wahrheit und Recht sich von Lüge und Unrecht scheiden und um so gewisser durch das Verderben der in Selbstsucht und Sünde Unbußfertigen zum Siege geführt werden. Reale geschichtliche Katastrophen sind Gottesgerichte, das christliche Jenseits aber zunächst und vorwiegend ein von göttlicher Gerechtigkeit und Gnade durchflutetes Diesseits. Die rohe, widerstrebende Materie, nicht den Herrn und Meister kann ein Vorwurf treffen.

Wäre jedoch wirklich, wie Jülicher meint, dies Gleichnis als Allegorie schlecht, so würde das dennoch nichts gegen seinen allegorischen Charakter beweisen, kann doch auch ein Gedicht so schlecht wie nur irgend möglich sein, ohne daß es darum ein Gedicht zu sein aufhören würde. Daß hier der Töpfer als Gott selbst zu verstehen ist, dafür spricht aber ganz besonders die Tradition. Der Töpfer ist ein uraltes, dem Orientalen geläufiges Bild für den Schöpfer. Im Gilgameschepos wird von der babylonischen Göttin Aruru erzählt, wie sie aus Lehm ein Ebenbild Anus, nämlich den Helden Engidu formt.¹ Sie kneift dabei ein Stück Lehm ab, knetet es und gibt ihm die gewünschte Gestalt. Auch Adam ist von Jahwe aus Lehmerde geschaffen, denn Gen. 2, 7 ebenso wie Lev. 14, 42; 45 ist nicht vom Staube, sondern von Lehmerde die Rede. Ebenso heißt es Hiob 33, 6: „Von Ton bin ich abgekniffen.“ Auch in Ägyp-

¹ Vgl. Ungnad-Greßmann S. 101 ff.

ten war diese Vorstellung verbreitet, wie aus Abbildungen ersichtlich ist. Im Tempel von Luxor ist dargestellt, wie der Gott Chnum Menschen auf der Töpferscheibe modelliert.¹ Das Bild des Töpfers für Gott den Schöpfer findet sich auch sonst noch im AT, so z. B. Jes. 29, 16: „O über eure Verkehrtheit! Oder darf der Töpfer dem Ton gleich geachtet werden? Daß das Geschöpf von seinem Schöpfer sagen könnte: er hat mich nicht geschaffen! und der Topf von dem Töpfer sagen könnte: er versteht nichts!“

Von der biblischen Sprache her ist noch heute der bildliche Ausdruck „Gefäß“ für den Menschen geläufig, und in England spricht man statt vom schwächeren Geschlecht vom „*weaker vessel*“. Das Bild wird also heute noch verstanden, und es wäre eine geradezu unverzeihliche Irreführung der Hörer gewesen, wenn es in alter Zeit, da diese Sinnbegriffe jedermann gewohnt waren, nicht in dem üblichen Sinne des Schöpfers gebraucht worden wäre.

Wer Allegorien auflösen will, der muß vor allem logisch verfahren; denn die Allegorie ist ein begriffliches Gebilde, und auch die einzelnen Bilder sind nicht willkürliche Erzeugnisse, wie sie die Phantasie des modernen Dichters beliebig erfindet, sondern an Tradition gebunden.² Ein wertvolles Mittel, den durch die anscheinende Vieldeutigkeit der mythischen Vorstellungen oder Bilder veranlaßten Irrtümern zu steuern, ist daher umgekehrt die Geschichte des ein-

¹ Vgl. H. Großmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum AT*. Abb. 218. Herausgeb. in Verbindung mit A. Ungnad und H. Ranke. Verwandte griechische Vorstellungen sind bei Gruppe, *Gr. Myth.* S. 438 angeführt.

² Mit Recht erklärten die Alexandriner, die Sprache der Bibel sei eine in ihrer Zeit nicht mehr verständliche Bildersprache, man müsse sie in die Sprache der Gegenwart umsetzen, um sie zu verstehen. Wir sind aus demselben Grunde nicht nur hinsichtlich der Bibelsprache bei wörtlicher Auffassung, sondern mehr noch hinsichtlich ihrer Deutung Mißverständnissen ausgesetzt. Hat man schon von der Sprache an sich gesagt, daß sie dazu da sei, die Gedanken zu verbergen, so kann dieser paradoxe Ausspruch in erhöhtem Maße von der Bildersprache gelten, nur liegt in dem einen Falle wie in dem anderen meist keine Absicht dazu vor; die ungewollte Wirkung beruht lediglich auf einer starken Verschiedenheit der Geistesrichtung der zueinander sprechenden Menschen und schwindet, wo diese Verschiedenheit nicht besteht.

zelen Bildes, zu deren Feststellung Mythenvergleichung und philologische Wortforschung zusammenwirken müssen.¹

c) Die natürliche Bedeutungsweite des mythischen Bildes.

§ 52. Ist so die Bedeutung des Bildes keine willkürliche und der Anwendung des Bildes von vornherein Zügellosigkeit abgeschnitten, so ist freilich andererseits zu beachten, daß dem mythischen Bilde dasselbe Recht wie dem Wort einer fremden Sprache eingeräumt werden muß. Seine Übersetzung ist nicht einfach mit einem Worte abgetan. In dieser Hinsicht zeigt sich wieder die moderne Auffassung des allegorischen Bildes zu eng, indem sie der Meinung Vorschub leistet, daß ein und dasselbe Bild auch stets mit einem und demselben Worte übersetzt werden könnte und müßte, wenn das Bild als eine begriffliche Einheit verstanden werden soll. Das wäre freilich der Fall, wenn, wie behauptet worden ist, die Bedeutung des Bildes aus einer willkürlich erfundenen Geheimsprache fließen würde. Tatsächlich ist mit dem mythischen Dualismus der Mystizismus als eine natürliche Folgeerscheinung gegeben, aber dieser erfindet nicht, er übernimmt nur und bildet weiter. Entstanden ist die Bilderrede aus dem Mangel an Abstrakten, und soll nun ein solches Bild wieder erklärt werden, so setzen die Alten oft ein Konkretum, ein neues Bild dafür ein, das uns indessen vielfach nicht weniger sofort verständlich ist. So finden wir beispielsweise ganz verschiedene Deutungen für den Acker. Der eine Erklärer setzt dafür „Welt“ ein, ein anderer „Mensch“, ein dritter gar „Gesetz“. Das erscheint widersinnig, es stößt den modernen Forscher ab, und

¹ Hiergegen bemerkt Jülicher: „Welch grober Fehler ist es dann, einzelnen Begriffen innerhalb einer Parabel *à tout prix* die metaphorische Bedeutung zuzuschreiben, die sie an anderen Stellen der Heiligen Schrift haben! Ich kann darin nur den Rückfall in die atomistische Exegese der alexandrinischen Epoche erblicken.“ (a. a. O. S. 81.) Indem er die Parabel losgelöst von dem Ganzen, in das sie gestellt ist, betrachtet wissen will, soll die Bedeutung des einzelnen Bildes allein aus dem Zusammenhange im Gleichnis erschlossen werden. So sagt er S. 81: „Ist noch nicht einmal das heute bekannt, daß über die bildliche Bedeutung eines Wortes nur aus seinem eigenen Zusammenhange die Entscheidung fließen kann?“

doch sind die Deutungen gar nicht so grundverschieden, wie es aussieht. Ihnen entsprechen etwa die beiden Abstrakta „Kultur“ und „Menschentum“. Das eine ist vom Ackerbau entlehnt, mit dem sich alle eigentliche Kultur, alle höhere menschliche Gesittung verband, das „Feld der Tätigkeit“, auch der geistigen, bezeugt noch heute seinen erweiterten Sinn; das andere bezeichnet den Menschen als das Wesen der Kultur im Gegensatz zur Bestie. Setzen wir nun für die Bilder die Abstrakta ein, für Acker Pflege der Gesittung, Kultur, für Mensch Menschentum, für Welt die Gesamtheit der Menschen, das Menschentum ganz allgemein, so finden wir, daß hier trotz der Verschiedenheit der Worte die Bedeutungsunterschiede kaum größer sind, als wir sie allenthalben bei den Übersetzungen eines fremdsprachlichen Wortes ins eigene Idiom nachweisen können. Das Gesetz wiederum ist unter den Begriff Kultur zu stellen, denn die Kultur verkörpert sich beim Israeliten in seinem Gesetz.

Die Bedeutung vieler Bilder läßt sich in der Tat überhaupt nur durch eine längere Erklärung umschreiben. Da sehen denn die Deutungen, die das Bild mit einem einzigen Worte kennzeichnen wollen, erst recht verschieden aus. So dürfte sich für das Symbol „Öl“ schwerlich ein ganz passendes Abstraktum finden. Seine beiden Hauptverwendungsarten, das Öl als Heilmittel und als Mittel der Beleuchtung, geben die Richtung an, in der der Sinnbegriff zu suchen sein wird. Wer Öl hat, der hat das Zeug zu leuchten. Das geht nun aber nicht nur auf die Weisheit, es betrifft auch die Tugend, die Tüchtigkeit ganz allgemein. So deutet denn die Salbung des Hauptes mit Öl auf die Kraft des Geistes, die Salbung der Füße auf die Tugend des Wandels, also auf die Stärkung des Geistes, Stärkung des Willens zu tugendhaftem Wandel. Aber auch diese Deutung paßt im Grunde genommen noch nicht ganz, denn Öl bezeichnet eigentlich die Substanz aller lebendigen Seelenkräfte, ist also noch nicht eigentlich die Kraft selbst.¹

¹ Im alten Bunde ist das Öl ein *signum laetitiae* und Sinnbild des Geistes Gottes (Vgl. Ps. 104, 15 u. I. Kön. 10, 1, 10; 16, 3; Jes. 61, 1; Sach. 4, 1—10).

Hierzu kommt obendrein der geschichtliche Bedeutungswandel. R. Ch. Trench (*Synonyma des Neuen Testaments*, übers. von H. Werner, S. 1) wies auf diesen Wandel auf christlichem Boden mit den treffenden Worten hin: „Es gibt Wörter, deren Geschichte zu beobachten besonders interessant ist, weil sie in der christlichen Kirche eine tiefere Bedeutung bekommen und eine neue Weihe empfangen, Wörter, welche die Kirche nicht erfunden, sondern in ihren Dienst genommen und in einem viel höheren Sinne verwendet hat, als ihn die Welt vormals je ihnen gegeben hatte.“

5. Die Allegorie als Beweismittel.

§ 53. Zum Beweise dafür, daß die allegorische Deutung auf die Gleichnisse nicht anwendbar sei, führte Jülicher an, daß die Parabel von Aristoteles unter die Beweismittel gerechnet wurde.¹ Er erblickte in dieser, die eben nicht allegorisch sein sollte, ein Machtmittel der Rhetorik, hingegen in der Allegorie lediglich einen Schmuck der Poesie.² So konstruierte er künstlich einen Gegensatz, der keine Berechtigung hat, und es war nicht nötig, daß Bugge seine Beweisführung deswegen tadelte, weil die athenischen Rhetorschulen für die evangelische Parabelforschung nicht maßgebend und es falsch sei, sich seine Parabelmuster aus dem klassisch athenischen, statt aus dem palästinensisch spätjüdischen Milieu zu holen.³ Denn die aristotelischen Musterbeispiele sind nicht minder allegorisch zu verstehen. Die beiden kurzen Beispiele, die Aristoteles gibt, lauten:

Die Salbung für den Beruf soll den zu Salbenden, den Hohenpriester, Priester, König oder Propheten, zugleich erleuchten und stärken, auf daß er eine Leuchte, ein geistig Erleuchteter sei. So ist es der sinnfällige Ausdruck der viel bespöttelten Anschauung: wem Gott gibt ein Amt, dem gibt er auch den Verstand. Daß der symbolische Gebrauch des Öls sehr alt ist, beweisen die sumerischen Texte, in denen Zedernöl häufig erwähnt wird (vgl. Ungnad-Greßmann, *Gilgameschepos* 112 Anm. 3). Nach Jastrow, *Rel. Bab. I* 318 finden sich dafür die Bezeichnungen „reines Öl“, „Öl des Lebens“, „Öl der Beschwörung“, „Öl der Linderung“. Eine bedeutsame Verwendung fand es überdies im Ölorakel.

¹ Aristoteles, *Rhetorik* II, 20 (*νοιαί πλοταίς*).

² Jülicher a. a. O. SS. 74, 85.

³ Bugge, *Hauptparabeln* SS. 19, 20.

„Nicht dürfen durch Lose Erwählte regieren, denn das wäre ähnlich, wie wenn jemand Athleten erwählen würde, nicht nach ihrer Fähigkeit im Kämpfen, sondern durch Lose, oder wie wenn man erwählen würde, wer Steuermann sein soll, durch Lose, und nicht nach Tüchtigkeit.“ Der König als der Lenker des Staatsschiffes ist bekanntlich ein sehr altes und häufig anzutreffendes allegorisches Bild. Kaiser Karls Meerfahrt zeigt, rein sagenhaft ausgeführt, dasselbe Bild, das Staatsschiff mit dem rechten Steuermann, dem wahren Helden und König, an seinem Bord. Der König als Athlet mutet uns freilich fremd an; aber das tut wenig zur Sache. Ebensovienig wie der Steuermann kann der Athlet hier wörtlich verstanden werden, beide Bilder vertreten nur gewisse Eigenschaften oder Fähigkeiten des rechten Herrschers, der die Kunst zu leiten mit der Meisterschaft im Kämpfen verbinden soll, ein Held und Lenker des Staates in einer Person sein muß. So hat also der König — natürlich *cum grano salis* — ein Steuermann und Athlet zu sein und kann, da solche Fähigkeiten nicht erlost, sondern angeboren werden, auch nicht durchs Los bestimmt werden. Das ist eine Beweisführung allegorischer Art zugunsten des Geburtsadels, und dazu stimmt es nur zu gut, daß die Alexandriner, die Meister der Allegorese waren, durch ihre methodische Bearbeitung der Schrift die Wahrheit ihrer eigenen Anschauungen beweisen wollten. Damit sind denn auch Jülicher Folgerungen aus diesen aristotelischen Musterparabeln hinfällig, hinfällig also vor allem die Behauptung, nicht die einzelnen Begriffe dürfen füreinander eingesetzt werden ($a = \alpha$, $b = \beta$), sondern nur die Verhältnisse seien gleich ($a : b = \alpha : \beta$). Hätte Jülicher recht, dann dürften wir zu den genannten beiden Parabeln als gleichwertig folgende dritte hinzufügen: Nicht dürfen durch Lose Erwählte regieren, denn es wäre ähnlich, wie wenn man einen Räuberhauptmann wählen würde, nicht nach seiner Befähigung, sondern durch Lose. Wir wollen hoffen, daß hier nicht $a = \alpha$ sei, aber wehe dem Ärmsten, der sich's einfallen ließe, in solcher Weise dem Geburtsadel eines unserer Potentaten zu huldigen, Jülicher Parabeltheorie wüsche ihn vor Gericht gewiß nicht rein; denn

Athlet und Steuermann sind Bilder nur der Tüchtigkeit, der Räuberhauptmann aber wäre zugleich ein Bild der Schlechtigkeit und darum ungeeignet. Der Parallelismus zwischen den einzelnen Bildern der Parabel und den einzelnen Gliedern der objektiven Erscheinung oder Tatsache, die durch das Gleichnis erläutert oder bewiesen werden soll, liegt so auf der Hand, daß auch Jülicher¹ zugeben mußte: „Wenn wir uns die Entstehung einer Parabel in der Seele des Redners klarmachen, werden wir in vielen Fällen die Ähnlichkeit zwischen Einzelbegriffen als ihren Urkeim erkennen.“ Daß Athlet und Steuermann in dem vorliegenden Falle nur gewisse Fähigkeiten des Königs widerspiegeln, ist indessen wichtig und wesentlich und nicht nur eine nebensächliche Erscheinung, als welche Jülicher sie behandelt.

Auch die Bezeichnungen, die im Altertum für die Parabel im weitesten Sinne des Wortes üblich waren, sprechen gegen die Anschauung, daß Allegorie und Parabel als „poetische Stilarten“ zu scheiden seien. Aristoteles nennt die erzählenden Parabeln *λόγοι*, während sie später meist *μῦθοι* heißen, und dieses Wort bezeichnet nicht minder die Fabeln, in denen bekanntlich das Auftreten von Tieren als den handelnden Personen der Erzählung nicht unbedingt erforderlich ist. Demnach sind auch die Fabeln Erzählungen, die eine mythische oder religiöse, weil politische oder ethische Idee ausdrücken; denn im Altertum wird alle politische und sonstige Weisheit religiös gewertet. Jülicher geht daher abermals fehl, wenn er sich auch auf diese andere Art der *μῦθοι* als Beweisstück gegen die allegorische Deutung beruft und sich dabei wiederum auf das eine aristotelische Musterbeispiel dieser Gattung stützt, bei dem ihm allegorische Deutung völlig unmöglich erscheint. Äsop soll diese Fabel auf Samos zur Verteidigung eines auf Leben und Tod angeklagten Demagogen vorgetragen haben. Ein Fuchs stürzte danach beim Durchschreiten eines Flusses in eine Schlucht, aus der er nicht herauszuklettern vermochte. Als er nun lange dagelegen

¹ Vgl. Jülicher I 108.

hatte und besonders von Mücken arg gequält wurde, sah ihn ein Igel und fragte, ob er ihm nicht das Ungeziefer verscheuchen solle. Der Fuchs aber wehrte ihm, nannte auch den Grund: diese sind ja schon satt und werden nur noch wenig Blut abzapfen, jagst du sie aber fort, so werden andere Hungerige kommen und mir das Blut bis auf den letzten Tropfen wegsaugen. „Nun,“ fuhr Äsop fort, „auch euch, ihr Samier, wird dieser Angeklagte nichts mehr schaden, denn er ist bereits reich; tötet ihr ihn aber, so werden andere, noch Arme an seiner Statt auftreten und durch Diebstahl all euer Staatseigentum auf die Seite bringen.“ Das heißt doch wohl nichts anderes als: Ihr meintet schlau zu handeln, als ihr ehemals jene Zeitströmung mitmachtet, die rechts und links die alten Königsherrschaften(?) zu Falle brachte, aber ihr seid beim Überschreiten dieses Flusses in eine Schlucht geraten, aus der es keine Rettung mehr gibt, in eine Enge und Bedrängnis, in der ihr blutsaugerischen Demagogen preisgegeben seid. Was hülfte es euch auch, wolltet ihr nun die Schärfe des Gesetzes gegen jene anwenden, mit dem Stachel des Todes einige von ihnen beseitigen. Nicht an dem einzelnen liegt es, das ganze System ist schuld, und macht ihr dem einen den Garaus, so kommen neue, die arm und darum gefährlicher sind als jener. Daher seid wenigstens jetzt so schlau, euch in das kleinere Übel zu fügen.“ Wer die Allegorie um jeden Preis aus dem Wege räumen will, der wird freilich kaum verständlich machen können, warum denn hier gerade ein Fuchs die Hauptrolle spielt, warum der Fuchs in eine Schlucht fällt, wenn nicht eben die Schlucht, aus der sie selbst nicht herauskommen, ihre Bedrängnis versinnbildlichen soll, vor allem aber, warum denn der Fuchs gerade beim Durchschreiten eines Flusses in die Schlucht fällt, ein Bild, das doch recht unnatürlich aussieht.¹ Man denke auch an die berühmte Fabel des

¹ Äsop lebte 550 v. Chr. und war ein Sklave des Samiers Jadmon. Die erste Sammlung seiner Fabeln soll um 300 v. Chr. veranstaltet worden sein. Wenn die Fabel wirklich von ihm oder wenigstens aus seiner Zeit stammt, was wahrscheinlich ist, so würde sie uns in das Zeitalter der Peisistratiden versetzen. Peisistratos aber war zunächst ein Demagoge; durch Volksgunst hatte

Menenius Agrippa, die gewiß nicht ganz allgemein nur besagen will, daß die Patrizier den Plebejern notwendig wie der Magen den Gliedern seien, sondern zugleich auch, daß die Plebejer als die Arbeiter des Staatskörpers dessen rührige Glieder, die Patrizier hingegen das staaterhaltende, alles einnehmende, aber auch alle ernährende Organ des Staates seien. Ein Dutzend anderer Bilder könnte ebensogut den bloßen Gedanken ausdrücken, daß die herrschenden Patrizier ein notwendiger und nützlicher Bestandteil des Staates seien, aber schwerlich, ohne dem Sinn eine bestimmte neue Wendung zu geben, die mit der gegebenen Situation leicht unvereinbar sein würde.

Das Gleichnis ist also allegorisch, aber es unterscheidet sich von der älteren Allegorie dadurch, daß hier ein vergleichendes Wie eingeschoben wird, was wir wohl als eine moderne Zutat späterer Zeit anzusehen haben. Wie irrig gerade diese vergleichende Partikel unter dem Einfluß von Jülicher auch von anderen Gelehrten aufgefaßt wird, kann man beispielsweise aus einer Programmabhandlung Edm. Bartschs (Proben aus einer Behandlung der neutestamentlichen Gleichnisse. Sangershausen 1913) ersehen. Der Verfasser führt hier aus: „Sein Herz ist gefühllos wie ein Stein“. Dies ist eine einfache Vergleichung; „gefühllos“ der Vergleichungspunkt. „Sein Herz ist ein Stein“ dagegen ist eine Metapher. Ähnlich steht's mit dem Vergleich zweier Gedanken: „Der König umzieht die Stadt mit einer

er sich zum Tyrannen Athens aufgeworfen, und Tyrannenherrschaften wurden oder waren bereits zu der Zeit allenthalben gegründet. Diese Zwischenstufe zwischen der älteren aristokratischen Staatsform und der späteren Demokratie im eigentlichen Sinne lag im Zuge der Zeit, war also damals eine „Zeitströmung“. Periander in Korinth, Kleisthenes in Sikyon, auch der bekannte Tyrann von Samos Polykrates (gest. 522) sind hier zu nennen. Letzterer besonders war wegen seines harten Druckes wie wegen seiner Macht- und Geldbegier verhaßt; auf ihn oder doch auf die Verhältnisse der Zeit überhaupt könnte obige Fabel sehr wohl gedichtet sein. Beachtenswert erscheint es übrigens, daß auch die von Aristoteles für die Parabel gegebenen Beispiele dem gleichen Ideenkreise entstammen; denn in ihnen handelt es sich darum, ob das Volk mitregieren, seine Herrscher durchs Los selbst zu bestimmen habe, was im Interesse des Geburtsadels abgewiesen wird. Das ganze sechste Jahrhundert und schon teilweise das siebente sind von dieser Streitfrage erfüllt.

festen Mauer“, und „der Adler breitet die Flügel über den Horst mit seinen Jungen“ haben als Vergleichungspunkt das Beschützen, der einfache Vergleich lautet: wie der Adler seine Jungen mit den Flügeln schützt, so schützt der König die Stadt durch die feste Mauer. Heißt es nun bloß: „der Adler breitet die Flügel über sein Nest“, um den Mauerbau anzugeben, so liegt eine Allegorie vor, bei der Adler gleich König, Flügel gleich Mauer, Nest und Junge gleich Stadt und Bewohner stehen“. Durch Weiterführung der Vergleichung entstehe die Parabel. Ist es nun schon nicht richtig, daß hier Parabel und Allegorie, obschon sie auf ganz gleichen und gleichbedeutenden Bildern beruhen, als wesentlich verschiedene Begriffe betrachtet werden, so ist die Folgerung, die daran geknüpft wird, erst gar irrig. Die Allegorie soll sich, wie Jülicher es vorschreibt, lediglich an die Phantasie, das Gleichnis aber an das Nachdenken wenden, d. h. nur der Hauptgedanke bei ihm heraustreten, indes die Einzelzüge nicht mehr allegorisch zu verstehen seien, sich also nicht mit den entsprechenden Zügen des durch sie dargestellten Faktums decken sollen (a. a. O. S. IV). Um das zu beweisen, spinnt Bartsch den kurzen allegorischen Vergleich, an dem keiner diese Auffassung bestätigt finden könnte, folgendermaßen aus: „Der König ist gleich einem Adler, der hoch über den Bergen seine Kreise zog. Als er aber sah, daß sich Wolken zusammenballten und ein Gewittersturm heranbrauste, während seine Jungen im offenen Neste saßen, da schwang er sich eilig zu ihnen hinab, barg sie unter seinem dichten Gefieder und deckte über sie seine starken Flügel, so daß ihm das Unwetter nichts anhaben konnte (a. a. O. IV/V). Hier nun soll der Adler ein wirklicher Adler bleiben, alles, was von ihm erzählt wird, sei eben so und nicht anders als wörtlich aufzufassen, und die einzige Verwandtschaft bestehe jetzt nur noch in dem von dem parabolischen Bilde auf die gemeinte Sache gezogenen Analogieschluß. Aber dürfte hier wirklich von Wolken geredet werden, ohne daß nicht eben auch Wolken am politischen Horizonte aufgetaucht wären, dürfte der Adler zunächst unbekümmert um sein Nest in der Höhe schweben, wenn damit nicht eine gewisse Sorglosigkeit oder Nachlässigkeit des Herr-

schers gegenüber den Bürgern zum Ausdruck käme? Soll gerade die Parabel zum Nachdenken anregen, dann wäre diese Parabel jedenfalls irreführend, weil sie unter gleichgültigen, phantastischen Zutaten aus reiner Lust am Fabulieren den Kern der Sache verstecken würde, indes sie durch ihr vergleichendes „Wie“ von vornherein auf den nichtwörtlichen Sinn mit dem Zaunpfahl hinweist. Die Allegorie aber, die solchen Wink verschmätzt, weil der Erzähler dessen gewiß ist, daß der Hörer in der gebotenen Vorstellungswelt lebt und aus der gegebenen Situation heraus sofort begreift, sie, die künstlerisch Glied für Glied aufgebaut ist, soll sich nur an die Phantasie und nicht an den Verstand wenden? Zweifellos würde auf Grund dieser Anschauung auch Rückerts Parabel des Lebens aufhören, eine Allegorie zu sein, sowie es einem beikommt, die Geschichte in Prosa unter vorandeutender Einschließung der Überschrift zu erzählen, also etwa: das Leben ist vergleichbar der Lage eines Mannes, der einst usw.

6. Der Unterschied zwischen Deutung und Anwendung der Allegorie.

§ 54. Die Allegorie will, wo sie als Gleichnis oder Fabel auftritt, beweisen.¹ Damit ist gegeben, daß ihr abstrakter Inhalt Allgemeingültigkeit besitzt, eine Lehre enthält, zu der der augenblickliche Anlaß einen subordinierten Fall oder mit anderen Worten eine Anwendung aus dem Leben selbst darstellt. Gegeben ist zugleich damit, daß die Wahrheit der in allegorischer Form erteilten Belehrung auch in anderen dazu passenden Fällen sich erweisen läßt. Daraus folgt, daß jede derartige allegorische Lehre eine ganze Reihe von Anwendungen erfahren, aber die Deutung oder Auflösung des bildlichen Gedankens

¹ Bugge, a. a. O. S. 61 ff. scheidet die Parabeln, denen er ebenfalls allegorischen Charakter beimißt, in argumentative, die etwas beweisen sollen, illustrative, die nur zur Veranschaulichung dienen, wozu noch didaktische und paradoxe hinzukommen. Den Wert dieser Unterscheidung vermögen wir nicht einzusehen und halten uns daher lieber an die kurze und bündige Erklärung der Midrasch Rabba zu Schir ha Schirim 3, 6: „Schätze den Maschal (uneigentliche Rede, Bildrede) nicht gering; denn durch den Maschal kann man den Grund der Lehre aufklären“ (vgl. Bugge a. a. O. S. 28).

immer nur eine sein kann. Das wird leider meist so gut wie gar nicht beachtet, vielmehr die Anwendung gewöhnlich mit der Deutung verwechselt, die nur eine Übersetzung aus dem Bilde ins abstrakte Gebiet des Geisteslebens zu sein hat. Die aristotelische Fabel lehrt: der hereingefallene und in die Macht von Blutsaugern geratene vermeintliche Schlaue tut am besten daran, sich in das Unvermeidliche seines Reinfalls zu fügen, wenn eine Abwehr der augenblicklichen Bedrucker nur einen schlimmen Tausch verursacht. Die Samier sind der Fuchs, die Demagogen die Mücken, der Igel des Gesetzes richtende Schärfe. Das ist keine Deutung, sondern eine Anwendung, und zwar eine gute, denn um dieser Anwendung willen ist vermutlich die Fabel entstanden, auf sie die Allegorie zugeschnitten. Aber zur Not ließe sie sich etwa auch auf Georg Wilhelm, den brandenburgischen Fürsten des Dreißigjährigen Krieges, anwenden. Dann wären die Mücken die Kriegsschwärme, das kleinere von den beiden Übeln die Schweden, der Igel die allseitig ablehnende Haltung des Fürsten gegen eine Parteinahme, und wir können gewiß sein, daß in alter Zeit die Fabeln oft genug bei passender Gelegenheit wieder aufgewärmt und auf den neuen Fall ungeniert angewendet wurden.¹ So lehrt die Fabel

¹ Mit gleicher Freiheit behandeln das Urchristentum und die Kirchenväter das Alte Testament. *Origenis tractatus ed. Batifol* p. 26, 14 heißt es, das Lachen der Sarah bedeute, daß das Volk der Christen in diesem Weltalter (*in hoc saeculo*) den Ungläubigen ein Gelächter (*risum*) sei. Diese Behauptung schmeckt geradezu nach kindlicher Torheit. Fassen wir jedoch die Anschauung, auf der diese Behauptung erwachsen ist, näher ins Auge, so fällt ein freundlicheres Licht auf sie. Sarah verkörpert diesen Exegeten die „alte Welt“, die alte Glaubensrichtung im Gegensatz zur angezweifelte Neugeburt Isaak. Das Lachen über die Verkündigung jener ist der Spott der Alten über die sich ankündigenden neuen Bestrebungen. Die verknöcherten Alten wollten eben nicht an eine neue Zeit, an frisches neues Leben glauben. So war es schon zu Abrahams Zeit, man sieht es ja an Sarahs Hohnlachen; um ein historisches Gesetz handelt es sich hier, sollte es uns, den Christen, also anders gehen? So etwa denken jene Exegeten. Jener Zug der alten Schrift ist ihnen ein Hinweis dafür, daß auch sie verlacht werden, ein Trost zugleich, da dies nun einmal der Gang der Welt ist und schon vor ihnen die besten ihres Volkes auf solche Weise gelitten haben. Indirekt folgt aus diesem Vergleiche weiter, daß Isaak ein Vorbild des Christentums ist und in seiner beabsichtigten Opferung dessen Leiden

des Agrippa den Wert der geistigen organisatorischen Arbeit, die zwar wie Untätigkeit aussieht und gleichsam unverdientermaßen reichen Lohn erntet, aber für die Erhaltung und weise Regelung des Gemeinschaftslebens unerläßlich notwendig ist. Das kann nun, wenn's ihm so beliebt, der besoldete Vorstand einer beliebigen Genossenschaft aus Krähwinkel auf sich anwenden und danach die einzelnen Glieder der Vergleichung auf seinen Fall zuspitzen, er wird dabei nicht mehr und nicht minder tun, als was die Theologen seit langen Jahrhunderten und schon im Urchristentum bei der sogenannten Deutung der Evangelien taten. Wir dürfen keinesfalls diese Auslegung, auch die des Alten Testaments nicht, mit unserer heutigen wissenschaftlichen Methode irgendwie vergleichen. Die Anwendungen

und Verfolgungen sowie die himmlische Erlösung von oben her vorgebildet sind. Die Formen dieses Denkens sind gewiß fremd, fremd erscheint uns auch, daß einem Philo von Alexandrien die Schrift mit ihren Aussagen zu einem zeitlosen Orakelbuch (so urteilt G. Hollmann bei Weiß, NT. II, 447) wird, in dem die christliche Gegenwart zu finden ist; aber ist unsere Auffassung der Geschichte im Grunde genommen dem Wesen nach eine andere? Treiben nicht auch wir Geschichte, um Gesetze und Richtschnuren für die lebendige Gegenwart im letzten Grunde aus ihr zu schöpfen, oder ist all unser zeitraubendes Geschichtsstudium lediglich darauf angelegt, einer müßigen Wißbegier zu frönen? Nicht Odin allein befragt immer wieder das orakelnde Mimirhaupt, wir alle schöpfen mit ihm aus dem Quell einer riesigen Vergangenheit, schöpfen Weisheit aus dem Gedächtnis versunkener Welten. Daß diese Absicht den nach Vorbildern suchenden Urchristen vorschwebt, geht deutlich aus Barn. 11, 1 (Hennecke Ap. 159) hervor: „Untersuchen wir auch, ob der Herr es sich hat angelegen sein lassen, vom (Tauf-) Wasser und dem Kreuze zum voraus Kunde zu geben.“ Das wäre etwa dasselbe, wie wenn heute ein Anhänger der vergleichenden Literaturgeschichte sich vornähme: „Sehen wir doch einmal nach, wo überall in der Literatur der Typus des guten Pfarrers vorkommt, wo er dem schlechten gegenübergestellt ist, wie weit in den verschiedenen Fällen Gleichheit vorkommt und etwa innerer geistiger Zusammenhang anzunehmen ist?“ Ein Unterschied besteht hier nur insofern, als die religiöse Forschung der Gnosis nicht nach Autoren, festen Daten und rein menschlich historischen Zusammenhängen sucht, sondern es ihr dabei überall darauf ankommt, das Walten des göttlichen Geistes zu erforschen, das durch eine Reihe von Vorstufen, parallelen Zügen der Geschichte hindurch bis zu Christus selbst verfolgt wird. In beiden Fällen liegt jedoch das gleiche Bestreben vor, Entwicklungsreihen aufzustellen.

der Schriftworte auf die jeweilige Gegenwart sind weder geschichtlich noch ungeschichtlich in unserem heutigen Sinne.¹ Sie alle fließen ebenso wie die testamentlichen Vorbilder aus dem Glauben an den göttlichen Geist der Geschichte und der Weisheit der Vergangenheit. Große Worte, große Taten haben Ewigkeitswert und sind nicht nur für einen bestimmten Moment und eine bestimmte Gelegenheit geschrieben. Auch wir zitieren einen Goethe, einen Bismarck, nicht um jene Männer historisch zu würdigen und zu verstehen, sondern um unsere eigene Meinung durch Autoritäten zu stützen, unsere Welt und unsere Handlungen vom Vorwurfe der Nichtigkeit und Verkehrtheit zu reinigen und sie auf den festen Untergrund der Gesetzmäßigkeit und Wahrheit zu stellen. Ein anderes Ziel verfolgt auch die Allegorese der Alten nicht, und darum wird ihr nur der gerecht, der weitherzig ihre große Bewegungsfreiheit respektiert und liebevolles Verständnis ihrer eigenartigen Form entgegenbringt.

Die allegorische Methode, so können wir zusammenfassend schließen, stößt heute noch auf eine unüberwindliche Abneigung, weil die Allegorie als eine poetische Stilgattung mißverstanden wird.

¹ Sehr richtig bemerkt Josef Pohle, *Christlich katholische Dogmatik*, KdG S. 504: „Den Maßstab der modernen Geschichtschreibung mit ihrem kritischen Apparat an die historischen Bücher der Bibel anlegen wollen, hieße einem offenbar trügerischen Anachronismus verfallen.“ Sollte dieser Satz seine Spitze gegen die kritische Erforschung der Heiligen Schriften überhaupt wenden, so wäre er selbstverständlich unannehmbar, die historische Quellenuntersuchung wie die kritische Beleuchtung dessen, was widerspruchsvoll und verworren ist, lassen sich so leichthin nicht abtun. Auch ist es ja niemandem eingefallen, etwa die Rankesche Weltgeschichte und die Bücher der Könige in ein und denselben kritischen Topf zu werfen. Trotzdem trifft dieser Ausspruch einen wunden Punkt der üblichen Geschichtsforschung. Das Mythische und Sagenhafte der biblischen Geschichte läßt sich nicht abtrennen, als wenn es äußerlich und nicht zum Wesen des Ganzen gehörig wäre; diese Geschichte will überhaupt nicht eine Geschichte des Menschen sein, sondern stellt in erster Linie eine Geschichte des göttlichen Geistes dar, der die Menschen leitet, durch Vernichtung straft oder erhöht und erlöst. Und so ist es denn in der Tat ein Anachronismus, wenn vom heutigen geschichtlichen Standpunkt aus auch die alexandrinischen Deutungen in Bausch und Bogen verurteilt werden, da sie nichts anderes als philosophische Nutzenanwendungen auf die Gegenwart sein wollen, wie das auch bei Paulus und den Evangelisten klar zutage tritt.

Daher rühren die für die historische Betrachtung wertlosen und immer wieder geäußerten Geschmacksurteile; daher die Blindheit gegen die Tatsache, daß hier eine reale Geisteswelt dem Beschauer sich auftut und der geistige Gehalt dieser allegorischen Bildersprache als objektive Wahrheit zu verstehen ist; daher die Überschätzung der „Willkürlichkeit“ der Allegorie und Unterschätzung ihrer Gebundenheit an die Tradition, mit der eine leichte Faßlichkeit des Bildes für seine Zeit Hand in Hand geht; daher die irrige Meinung, die Allegorie wäre ein oberflächliches Gaukelspiel, was bei dem sittlichen Ernst des Wahrheitssuchers ausgeschlossen ist; daher auch die fehlerhafte Beschränkung des Bildes auf eine einzige Bedeutung, auf eine einzige Übersetzung, als wenn jedes Bild nur eine einmal willkürlich zum Zweck einer Geheimsprache erfundene starre Bedeutung erhalten habe, wohingegen seine Bedeutung in Wahrheit mit dem Gebrauch und der Bedeutung des Objektes für den Menschen innerlich verknüpft und daraus geflossen ist; daher ferner der Mangel an Einsicht hinsichtlich der bedeutsamen Rolle, die Symbol und Allegorie in der Geschichte der Begriffsbildung und Geistesentwicklung spielen, und die irrige Ablehnung der Allegorie als eines Beweismittels, während die Bildrede im Gegenteil erhöhten Anspruch auf Wahrheit und demnach auch auf Beweiskraft erhebt, und endlich die stete Verwechslung von Auflösung oder Deutung der Allegorie und ihrer Anwendung.

7. Das Alter der allegorischen Elemente in Mythos und Religion.

§ 55. Unter den Gegnern der allegorischen Methode ist vielfach die Meinung vertreten, daß Allegorien und allegorische Personifikationen nur späten dekadenten Zeiten angehören können. Jülicher steht mit dieser Ansicht nicht allein da. Indessen die Tatsachen sprechen dagegen. Usener¹ erbrachte den Nachweis, daß „Vorstellungsgebilde von vollkommener begrifflicher Durchsichtigkeit, größtenteils auch von enger Begrenztheit des Begriffs“, nämlich die

¹ Vgl. Usener, Götternamen SS. 75, 77 u. 364 ff.

römischen Indigitamenta oder Sondergötter, denen er eine lange Liste litauischer und griechischer an die Seite stellte, zu den ältesten mythischen Gebilden gehören und einst nicht so schattenhaft waren, wie sie uns heute erscheinen. Daher verwahrt er sich auch dagegen, daß diese abstrakten Gottheiten nicht ernsthaft zu nehmen und vielmehr für Dichtung und bildende Künste allegorische Hilfsmittel seien. Poetische Stilmittel sind sie denn auch gewiß nicht, wohl aber mythisch allegorische Personifikationen des in den einzelnen Lebenserscheinungen wirksamen Geistes. Für ihr Alter aber spricht der Umstand, daß diese Gottheiten nicht so von den Höhergebildeten, als gerade von dem gewöhnlichen Landvolke verehrt wurden.

Den Indigetes reiht sich eine Menge bekannterer Personifikationen an, die allerdings einen allgemeineren Sinn haben, z. B. die Chariten, Horen, Musen, Hygieia, Nike, Peitho (Überredung), Eros, Psyche, auf römischem Gebiete die Virtutes und verwandte Begriffe, Fides, Concordia, Pietas, Clementia, Veritas, Salus, Spes, Felicitas, Fortuna, Justitia usw. Gewiß ist ein Teil dieser Gebilde erst in späterer Zeit entstanden, aber das beweist nichts gegen das Alter der Allegorie überhaupt. Die allegorischen Elemente des Mythos sind der einzige Teil des Mythos, der uns wirklich voll und ganz begrifflich klar und verständlich ist; das ist wertvoll, und sollten auch manche dieser Bildungen noch so jung sein, die Tatsache, daß der Mythos zu guter Letzt in Abstraktionen ausläuft, kann doch nicht zufällig sein. Sie legt vielmehr die Vermutung nahe, daß auch diese allegorischen Personifikationen nicht ganz aus dem Rahmen der alten echten Mythengebilde herausfallen, daß sie schlimmstenfalls moderne Nachbildungen, nicht aber von aller Regel abweichende Neuschöpfungen sind. Umgekehrt drängen sie also eher zu dem Rückschluß, daß auch in der älteren mythischen Zeit Gebilde dieser Art vorhanden waren, nur mit dem Unterschiede, daß sie uns nicht so durchsichtig und verständlich sind, weil sie zeitlich uns ferner stehen, gewisse kulturelle Wesenheiten zum Ausdruck bringen, die uns fremd geworden sind.

Eine bekannte Allegorie des Mittelalters, die Frau Welt¹, ist in dieser Hinsicht lehrreich. Ein Weib von leuchtender Schönheit mit einer Krone auf dem Haupte tritt vor den Ritter Wirent von Grafenberg und verheißt ihm als ihrem treuen Diener den wohlverdienten Lohn. Damit wendet sie ihm den Rücken, und aus dem Bilde der gekrönten Schönheit wird ein Bild des Abscheus; denn ihr Rücken ist hohl, Schlangen, Kröten und Nattern sind darin, in Geschwüren und Beulen, die einen abscheulichen Geruch ausströmen, sitzen Fliegen, Ameisen und Maden, ihr reiches Seidenkleid aber sieht wie Asche aus. Der symbolische Charakter dieser Figur liegt zu klar zutage, als daß er verkannt werden könnte. Die Erzählung ist offenbar geistlichen Ursprungs und predigt Weltflucht,² aber sie ist nicht eine eigentlich christliche, mönchische Erfindung. Schon die germanische Göttermutter Frigg (Holle) erscheint bald schön, bald häßlich, oft hat sie struppiges Haar, ist vorn schön, hinten jedoch hohl wie ein Backtrog und auch durch Schwanz, eiserne Zitzen, Platt- oder Schwanfuß entstellt.³ Das sind Vorstellungen, die wieder in den Schilderungen der vom wilden Jäger verfolgten Wald- oder Moosweiber begegnen.⁴ So leitet die Allegorie der Frau Welt in den deutschen Volksglauben wie zum germanischen Göttermythos über, und nicht allein auf Frigg, auch auf die ihr verwandte Göttin Freyja fällt von ihr aus neues Licht. Von Freya wird erzählt⁵, daß Loki ihr einst das Brisingamen, ein kostbares Halsgeschmeide, raubte. Dies geschieht, während sie im wohl-

¹ Vgl. Konrad von Würzburg, *Der Welt Lohn*, ed. von Roth, Frankfurt 1843.

² Scherer (*Geschichte der deutschen Literatur*, Berlin 1894 S. 79 f.) bemerkt dazu: „Diese drastische Geschichte besitzt einen symbolischen Wert. Sie trägt den geistlichen Stempel sichtbar an der Stirn und wird wohl in einem Kloster entstanden sein, wo der Dichter Wirent eine bekannte Persönlichkeit war und zum Helden einer tendenziösen Erfindung geeignet schien.“

³ Vgl. E. H. Meyer, GM 274.

⁴ Golther 155, E. H. Meyer, a. a. O. 129 f., Wuttke 298, R. M. Meyer 94/5.

⁵ *Sörlaþáttur der Olafsaga Tryggvasonar. Fornaldur Sögur* 1, 391 ff. u. *Flateyjarbók* 1, 275 ff. Vgl. Müllenhoff, *ZfdA* 12, 226; R. M. Meyer, *Ag. R.* 222; E. H. Meyer GM 271; Golther 415.

verwahrten Schlafgemach schlummert. Loki gelingt es, in Gestalt einer Fliege zu ihr zu dringen. Die Göttin, der er im Auftrage Odins das Brisingamen stehlen soll, liegt jedoch auf dem Schlosse des Halsbandes in ihrem Bett, so daß jener nicht dazu gelangen kann. Darum verwandelt er sich in einen Floh, sticht sie in die Wange und erreicht so, daß sie sich umwendet und damit ihren Schmuck preisgibt.

Die sich umwendende Frau Welt ermuntert dazu, auch die sich umwendende Göttin allegorisch zu verstehen. Die Darstellung im einzelnen soll uns hier nicht weiter berühren. Sicher ist zunächst, daß die Kehrseite der Welt auf Fäulnis, auf Verderbnis deutet und ähnliches durch die übeln Attribute auch von der Frigg,¹ die im Mythos des Ehebruchs beschuldigt wird, wie von den Waldweibern ausgedrückt werden soll. Von Freyja ist das schon deswegen anzunehmen, weil Odin sie des Schmuckes für unwert erachtet; denn sie soll ihren Schmuck durch Buhlschaft mit den Zwergen erhalten haben. Dieses Weib ist also schlecht und trägt unverdiente Zier. Zwar scheint es zunächst unmöglich, ihr das Kleinod zu rauben; aber eine winzige Fliege kann doch zu ihr, und das Verderben besticht sie, so daß sie sich auf die andere Seite wendet und den Schmuck verliert. Aus der schönen Göttin wird also ein schmuckloses, geschändetes Weib. Es handelt sich demnach hier um die Wendung vom Guten zum Bösen und um eine buhlerische Tendenz. Das wird erhärtet durch die nähere Betrachtung der vom wilden Jäger gehetzten Waldweiber. Odin selbst ist es, der Freyja verfolgt und ihr den Frieden ihres Schlummers stört, und der ihm verwandte wilde Jäger tut desgleichen, nur furchtbarer, grausamer, an den wilden Weibern, die er vor sich her durch die Finsternis des Waldes treibt. Was hat diese Jagd zu bedeuten? Wieder führt uns eine spätere allegorische Deutung auf die richtige Spur; Hans Sachs² gibt sie uns in seinem bekannten Gedicht „Das wütende Heer der

¹ So in der Lokasenna u. bei Saxo (Holder, 25).

² Vgl. E. Goetze, Sämtliche Fabeln und Schwänke von Hans Sachs, Halle 1893/4, Nr. 51.

kleinen Diebe“. Der Dichter hat sich verirrt und begegnet nächtlicherweile dem wütenden Heer. Über dreihundert Verbrecher jagen auf einem Galgen reitend daher, einer von ihnen ist am selben Tage als Dieb gehängt worden. Der Dichter erkennt ihn, und es entspinnt sich ein Gespräch zwischen ihnen. Da erfahren wir denn aus dem Munde des Toten, daß dieses wütende Heer nach der Gerechtigkeit jagt, denn kleine Diebe, wie dieser einer war, henkt man wohl, aber die großen läßt man laufen. Darum also, und nicht weil die Schar dieser sündig war, muß sie des Nachts jagen, und sollte es währen bis an den letzten Tag. Gewöhnlich begnügen sich die Mythologen mit der Erklärung, daß in der wilden Jagd der Sturm, der nächtlich durch die Wälder braust, vom Volke porträtiert worden sei. Für das Verständnis dieser Sage tut das wenig zur Sache. Was hier dahinstürmt, das ist in Wahrheit das wilde Heer der Laster und Verbrechen, der sündige Geist der einzelnen, der, von Verzweiflung und Reue gepeinigt, von den Qualen seines Gewissens wenigstens im Jenseits Ruhe finden will. Er muß wider Willen weiterwirken, denn der Sturm der Leidenschaften, das wilde Begehren wirkt ja weiter in der Menschheit; mag auch der Leib des einzelnen den schuldigen Tribut der Gerechtigkeit gebracht haben, was nützt das, wenn dieser sündige Geist an so vielen anderen, schlimmeren Übeltätern ungesühnt bleibt!¹ Wild, wütend heißt dieses Heer, weil es, aller menschlichen Gesittung, menschlicher Gerechtigkeit bar, alle vor sich herjagt und verfolgt, die vom Wege des Rechts abkommen. Darauf deutet auch der bekannte Ruf des wilden Jägers: „Haltet den Mittelweg!“ Am Scheidewege, dem Kreuzwege, wo sich das Gute und das Böse trennen, rechter und linker Weg auseinandergehen, ist dagegen die Stelle, an der der Mensch dieses Heer ungefährdet an sich vorübergleiten lassen kann, das heißt der

¹ Hier ist auch des Ahasverus, des ewigen Juden, der unerlöst durch die Jahrtausende wandeln muß und vergebens den Tod sucht, zu gedenken. Allem Anschein nach haben wir es hier im Grunde mit dem Glauben an die Seelenwanderung zu tun oder doch dessen Vorläufer, der Idee vom Wiedergängertum (Gespensterglauben). Vgl. auch den Buhlwind S. 195.

Moment, da er sich selbst zu entscheiden hat zwischen Recht und Unrecht.¹ Von den so gewonnenen abstrakten Begriffen aus ist es nun ein leichtes, den mannigfaltigen und oft befremdlichen Einzelzügen,² mit denen die Schilderung von der wilden Jagd ausgeschmückt wird, auf die Spur zu kommen; denn im Grunde ist die alte mythische Gedankenwelt einfach; und schlicht, leicht verständlich und packend müssen ihre Bilder sein. So begreifen wir jetzt beispielsweise, warum der wilde Jäger oder Linkenbold auf seinem Rosse verkehrt sitzt, das Gesicht im Nacken hat oder ganz kopflos ist; denn die Leidenschaft, das Verbrechertum ist Verkehrtheit, ein unrechtes, also linkes Wesen, das Gesicht, d. h. die Einsicht in das rechte Tun, ist verkehrt, oder Kopflosigkeit zeigt die wilde Leidenschaft gepaart mit dem Mangel an Einsicht, kurz ein Zustand, in dem Geist und fester Wille die Herrschaft über den Menschen verloren haben. Die von dem wilden Jäger verfolgten und gepeinigten Waldweiber sind demnach nichts anderes, als arme gequälte Menschenseelen, die im Waldesdunkel, in geistiger Umnachtung, verbrecherischem Wahnwitz verfallen sind und der finsternen Leidenschaft nicht entrinnen können, sie sind also ein Bild des schwächlichen, irrenden Menschen. Das uns so geläufige Bild des Schürzenjägers, der törichten Mädchen den Kopf verdreht, gehört gleichfalls in diesen Vorstellungskomplex und hat in dem bekannten mythischen Zuge Odins als des Gottes, der die Riesenweiber bändigt und sich gefügig macht, seine alte Parallele. Hingewiesen sei noch auf das Gegenstück des Glaubens an das wütende oder wilde Heer. Auch ein Karl V., Barbarossa und andere große Helden der Vorzeit sollen ähnlich dem wilden Jäger von Zeit zu Zeit durch die Nacht reiten mit ihren Heerscharen, aber dieser Ritt bedeutet Erlösung, ist ein Aufleben der guten Geister, der die Menschheit schützenden Engel, und Barbarossas Auferstehung bei der Wiedergeburt des

¹ Der Herakles am Scheidewege wird zwar für eine späte Erfindung des Sophisten Prodikos gehalten, weil diese Dichtung verhältnismäßig spät auftritt, aber die mythische Grundanschauung, auf der sie basiert, ist gewiß nicht neu.

² Vgl. Grimm II 779 u. III 281.

deutschen Reiches war ehemals mehr gewesen als ein hübsches poetisches Bild. Ein solcher guter Geist, der immer wieder aufersteht, ist der Sankt Georg der Legende (vgl. S. 22). Die abscheuliche Unnatürlichkeit dieser Martirergeschichte ist beabsichtigt zur besseren Veranschaulichung der großen Idee, die sie lehrt. Und wenn's die Heiden mit dem Leibe dieses Glaubenshelden machen, wie mit dem eines Wiedergängers, ihn verbrennen, die Asche in den Brunnen werfen und Steine über diesen wälzen, der streitbare Geist des christlichen Glaubens steht immer wieder leibhaftig auf (vgl. auch Weinhold, Altnordisches Leben S. 499: die Leiche des Wiedergängers wird verbrannt, die Asche ins Meer gestreut); denn dieser Geist geht nicht unter im Brunnen der Zeit, das Entzücken der Zuhörer über die Herrlichkeit des Christentums und seiner Märtyrer ist berechtigt. Tötung des Geistes durch Vernichtung des Leibes, das ist die hier vereitelte Absicht der Heiden, und das erreichen sie symbolisch auch, wenn sie den Kopf vom Rumpfe des Wiedergängers trennen, ist der Kopf doch Träger des Geistes, oder den Geist des Ungehorsams gegen das Gesetz an dem gerichteten Verbrecher durch Zerschneidung des Rückgrates brechen, das der Halsstarrige nicht beugen wollte.

Diese wenigen Streiflichter mögen genügen, um zu zeigen, daß selbst zwei so späte nur dichterisch, nicht mythisch gemeinte Allegorien wie das Hans Sachsische wütende Heer und die Frau Welt nicht auf verfehlter späterer Spekulation beruhen, sondern an ältere mythische Gebilde ähnlich abstrakter Art sich anschließen und daher für diese das Verständnis zu wecken geeignet sind. Das mahnt uns nun auch in anderen Fällen, zum Beispiel über die von neueren Forschern geschmähten Nornennamen *Urð*, *Verdandi* und *Skuld*, denen auf deutschem Gebiete Trudennamen wie *Muß* und *Kann* zur Seite stehen¹, nicht vorschnell abzuurteilen und sie als späte Erfindungen

¹ Grimm III 116: „Wie die drei nordischen Nornen haben auch zwei deutsche Truden *Muß* und *Kann* ihre Namen von abstrakten Verben“ (aus Panzer, Beiträge 1, 88). Menschenpflicht und Menschenrecht, wer vermag sie immer klar zu erkennen! Die Seele des von Zweifeln und Schuld Geängstigten aber quälen

zu annullieren, als wenn nur mythisch echt wäre, was wir nicht verstehen. Ja es ermuntert, das allegorische Element im Mythos geflissentlich aufzusuchen. In dem Volksglauben begegnet das mythische Bild des Aufhockers; bei allegorischer Auffassung ist es gleich durchsichtig wie die behandelten. Es steht in Verbindung mit der Anschauung vom Besessensein. „Den Soundso reitet der Teufel her“ ist eine bekannte Redensart, die wir heute noch hören können.¹ Ein solcher Mensch, den der Teufel reitet, ist in Wahrheit vom Teufel besessen, und so kann der Mensch überhaupt von einem Dämon, von einer Hexe usw. geritten, gelenkt werden, wohin die tückische Macht ihn haben will. Eine christliche Allegorie aus der Zeit des Urchristentums ist geeignet, auf diese Vorstellung Licht zu werfen. Ein Einsiedler, Apollo mit Namen, hat sich eines solchen Aufhockers zu erwehren, der ihm im Nacken sitzt. Dieser wird dargestellt als ein kleiner Äthiopier und heißt — der Hochmut.² So liebenswürdig sind die wenigsten unserer Mythenüberlieferungen, daß sie sogleich den Schlüssel für das Verständnis ihrer Vorstellungen beifügen. Wir dürfen hieraus entnehmen, daß auch schon zu jener urchristlichen Zeit nicht alle gleich befähigt waren, die Bilder sofort zu verstehen. Hierin offenbart sich der augusteische Modernismus ebenso wie in dem schüchternen „Wie“

diese Truden oder Mächte in stillen banger Nächten. *Þryð-cyning*, der König über alle himmlischen Mächte, ist eine altenglische Bezeichnung für Gott.

¹ Vgl. Grimm, Myth. I 384: Der Teufel hat dich geschüttelt, geritten; dasselbe vom Satanas, aber auch vom Alp: ein *alp* zomet dich, oder von der Nachtmar.

² Vgl. Hennecke, Hdb. 581, Thomasakten 503, 1. Bei Origenes *περὶ εὐχῆς* C. 27, übersetzt von Talhofer, S. 176/77 findet sich die Bemerkung: „Wer vom Drachen ißt, der ist nichts anderes als ein geistiger Äthiopier und verwandelt sich infolge der Schlingen des Drachens ebenfalls in eine Schlange, so daß er vom Sohn Gottes, auch wenn er getauft zu werden begehrt, den Vorwurf hören muß: ihr Schlangen, ihr Natternbrut.“ Äthiopien ist ein mythischer Name, den die Griechen auf die in Nubien wohnenden Negerstämme übertragen haben. Hennecke, a. a. O. bemerkt: „Die bösen Dämonen, Strafengel und anderes Gelichter derart werden schwarzgesichtig vorgestellt. So erwischt der Einsiedler Apollo den Dämon des Hochmuts, der ihn in Gestalt eines kleinen Äthiopen im Nacken sitzt.“

oder „Gleich“, das dem Gleichnis gegenüber den mythischen Erzählungen eigen ist und als eine gewisse moderne Konzession an den Skeptizismus der Zeit aufzufassen sein wird. Allegorisch sieht auch eine Anekdote dieser Zeit aus, die Josephus in seinen „Jüdischen Krieg“ einflicht.¹ Nahe dem Denkmal des Hohenpriesters Johannes erscheint da, nachdem Jerusalem bis auf den Tempel von den Römern eingenommen ist, ein kleiner und nichtig aussehender Jude, namens Jonathas, ein Mann von geringer Abstammung, dessen Schwäche jedoch durch seine Dreistigkeit reichlich aufgewogen wird. Unter Beschimpfungen fordert er den besten Römer zum Zweikampfe, und siehe da, die sieggewohnten römischen Krieger scheuen zurück; denn Leute, die alle Hoffnung auf Rettung aufgegeben haben, pflegen eine ganz unsinnige Kraft im Kampfe zu entwickeln und durch ihre erbärmliche Lage die Gottheit geradezu zur Hilfe herbeizunötigen. Ein gewöhnlicher Schwadronenreiter Pudens kann endlich dem Lästermaul nicht mehr ruhig zuhören, springt auf den Juden los, kommt zu Fall und wird von jenem erstochen. Der prahlerische Knirps jauchzt seinen Siegesgesang dem römischen Heere gellend in die Ohren, bis endlich der Centurio Priscus den Narren mit dem Pfeil erschießt. So erreicht die Nemesis im Kriege schnell den, der nur ein „dummes“ Glück gehabt hat. Diese Geschichte erzählt Josephus, derselbe Mann, der die Seinen so oft vor dem Kriege gegen das mächtige Rom gewarnt haben will, der selber im Heere des Titus gegen seine Vaterstadt Jerusalem und das blindwütende Zelotentum seines Volkes zu Felde zieht. Hier müßte alles trügen, wenn diese Anekdote nicht eine Tendenzgeschichte allegorischer Art wäre. Der Zwerg Juda steht auf gegen den Riesen Rom. Pudens, Anstand und fromme Scheu dieses mächtigen Gegners, gewährten lange genug jenem Kleinen gnädig das Leben und sein Heiligstes, die Freiheit des religiösen Glaubens, den Tempel, bis ihm endlich der Geduldfaden riß. Freilich war der zum Kampfe Gereizte zunächst nur ein gewöhnlicher Schwadronenreiter, darum konnte er

¹ Josephus, Jüd. Krieg 449/450, VI Kap. 2, 10.

sich zu einem so wenig ehrenvollen Zweikampfe verstehen, und ein Zufall, eine Unterschätzung des fanatischen Kleinen, brachte ihm eine Niederlage. So mußte schließlich Centurio Priscus, die altbewährte Römerkraft, diesem Jonathas den Garaus machen: das verbohrt, streitlustige Zelotentum war auch eine gar zu dürftige „Gottesgabe“ gewesen.

Es ist nicht ungeschickt, daß der Historiker Josephus diese kurze Erzählung in dem Augenblicke in seiner Geschichte vom Falle Jerusalems einschleibt, da Rom zum letzten vernichtenden Schlage gegen dessen Allerheiligstes ausholt. Die ganze Lage der beiden Gegner, der Aberwitz auf seiten der kurzsichtigen römerfeindlichen Juden, die Langmut des mächtigen Gegners, werden dadurch noch einmal treffend zum Ausdruck gebracht. Interessant ist diese Geschichte besonders deswegen, weil sie zugleich ein Gegenstück zu einem anderen, ähnlichen Kampfe bildet, der einst Israels Machtstellung begründete. Hier kämpfen nämlich wieder ein David und ein Goliath miteinander, aber der freche, ohnmächtige Prahler ist diesmal im eigenen Lager zu finden, Römerfreunde wie Josephus wissen, warum sie dem engeren Vaterlande den Rücken kehren. Demnach schließt sich auch hier eine junge allegorische Erzählung an ältere Überlieferung an und ist zugleich von Wert für die Auffassung dieser älteren Überlieferung. Die Darstellung vom kleinen David, der den Riesen erschlägt, ist danach gleichfalls als eine typische Tendenzgeschichte aufzufassen, eine bestimmte Form — auch andere israelitische Könige werden so verherrlicht —, in der Helden und Könige, die große Gegner besiegt haben, gerühmt werden. Nichts ist natürlicher, als daß die Juden der großen Zeit Davids gedachten, als sie gegen Rom selbst zu Felde zogen. „Hatte nicht David einst den Riesen Goliath besiegt?“ so mochte mancher Zelot damals fragen, und der gewandte Weltmann Josephus mit seiner Abneigung gegen das Zelotentum antwortet hier mit einem: „Ja freilich, aber die Zeiten waren auch andere“. So hebt er mit der ins Gegenteil verkehrten Davidallegorie zur Schilderung der

Katastrophe an und macht zugleich vor dem Kaiser und dem römischen Heere seine Verbeugung.

Ein Beispiel sei noch erwähnt, das uns von dem Alter der mythischen Allegorie wie von der Kongenialität mythischer Vorstellungen einen Begriff zu geben geeignet sein dürfte. Im christlichen Glauben begegnen die Begriffe Wiedergeburt, Auferstehung geistig Toter und geistig Lebender sowie Fleisch und Blut in gleichfalls übertragener Bedeutung. Von berufener Seite ist mit guten Gründen auf eine Reihe Göttersagen hingewiesen worden, in denen Tod und Auferstehung ebenso und zwar in natursymbolischer Bedeutung anzutreffen sind und deren Einfluß auf die christlichen Anschauungen heutzutage zweifellos ist. Wertvoller erscheint uns indessen, obschon hier jede direkte Berührung von vornherein ausgeschlossen ist, daß sich bereits im Fetischismus die erwähnten mythischen Begriffe vorfinden. Stirbt der große Fetisch, der im Innern des Hochlandes lebt, so sammeln seine Priester seine Knochen, um sie wieder zu beleben, und ernähren sie, damit er aufs neue Fleisch und Blut gewinne. Im Lande Ambamba muß jeder einmal gestorben sein, und wenn der Fetischpriester seine Kalabasse gegen ein Dorf schüttelt, dann fallen die Männer(?) und Jünglinge, deren Stunde gekommen ist, in einen Zustand lebloser Erstarrung, aus der sie nach drei Tagen wieder auferstehen. Den aber, welchen der Fetisch liebt, führt er fort in den Busch und begräbt ihn in dem Fetischhause, oftmals für eine lange Zeit von Jahren. Wenn er wieder zum Leben erwacht, beginnt er zu essen und zu trinken wie zuvor, aber sein Verstand ist fort, und der Fetischmann muß ihn selbst in jeder Beziehung unterweisen wie das kleinste Kind. Anfänglich kann das nur durch den Stock geschehen, aber allmählich kehren die Sinne wieder, so daß er mit sich sprechen läßt, und nachdem seine Ausbildung vollendet ist, bringt ihn der Priester seinen Eltern zurück. Dieselben würden ihn selten wiedererkennen ohne die ausdrückliche Versicherung des Fetizeros, der ihnen zugleich die früheren Ereignisse ins Gedächtnis zurückruft. Wer die Prozedur der Wiedergeburt in Ambamba nicht durchgemacht hat,

ist allgemein verachtet und wird bei den Tänzen nicht zugelassen.¹ Das Ganze ist eine Pubertätsweihe und ein Schulunterricht oder besser Konfirmationsunterricht eigener Art, dessen merkwürdige Formen uns abstoßen mögen, in der Tat aber davon zeugen, daß dem Geiste und der rechten Ausbildung im Geiste des großen Gottes bei den Primitiven eine ungemein hohe Bedeutung beigegeben wird. Immer wieder stirbt dieser Geist unter den Menschen, immer wieder muß er neu geweckt werden, um nicht für immer zu schwinden. Die Knochen dieses toten Geistes sind die Menschen selbst, in denen der Geist nicht lebt. Ihre Ansammlung ist die Versammlung der geistig Toten im Hause Gottes, ihre Ernährung die geistige Unterweisung des Toren, der, seiner einfältigen Lebensführung völlig entrückt, ihr absterben muß, um neu im Geiste zu erstanden. Ganz neu muß er werden und in und mit diesem Menschen der große Geist.

Theologen neigen freilich dazu, derartige Anklänge an christliche Vorstellungen als Nachahmungen und Verunstaltungen christlicher Ideen preiszugeben; die Menge derartiger Zeugnisse aber und ihre höchst eigenartigen Formen widersprechen der Annahme christlichen Einflusses auf das entschiedenste.

Die geistige oder allegorische Auffassung der religiösen Sitten ist demnach nicht erst von gnostischer Seite² oder durch den Paulinismus an das Christentum herangetragen worden, sie ist unzertrennlich vom Wesen aller Religion, und die gutgemeinte Warnung der vielfach nur historisch orientierten Theologen, aus den Apokryphen³ auf das Evangelium selbst keine Rückschlüsse zu ziehen, weil das eine Nichtbeachtung der historischen Verhältnisse und zeitlichen

¹ Vgl. Bastian, Afrikan. Reisen S. 82 und Th. Achelis, Die Religion der Naturvölker, Leipzig 1909, SS. 24 ff., 34, 39, 59, 61, 63, 111 ff., 129.

² Die Gnosis mit ihrem Bemühen, durch allegorische Betrachtung der überkommenen Religionen die Glaubenserscheinungen zu ergründen, läßt sich vielleicht am besten als eine erste „vergleichende Mythologie“ verstehen, die uns in mancher Hinsicht tatsächlich vorgearbeitet hat.

³ Vgl. Hennecke, Vorwort a. a. O.

Verschiedenheiten wäre, muß vor dieser generellen Grunderscheinung aller Religionsgeschichte verstummen.

Das Verständnis der allegorischen Bestandteile der Überlieferung fördert also unsere Einsicht in Mythos und Religion überhaupt.

8. Die Wertschätzung der Allegorie in der Vergangenheit.

§ 56. Die hohe Wertschätzung, in der die Allegorie seit Jahrtausenden steht und also schon zu Zeiten stand, die in ihrem Fühlen und Denken dem mythenbildenden Geiste erheblich näher waren als wir, spricht nicht zuletzt für deren Bedeutung. Philo, die Alexandriner, die gleichgesinnten philosophischen Zeitgenossen Griechenlands,¹ sie sind besonders wichtig, weil in ihre Zeit die Wiederge-

¹ Allegorisch deuteten auch besonders die Stoiker. Viele Versuche sind übrigens schon viel älteren Datums. Der Geschichtschreiber Theagenes von Rhegium (520 v. Chr.?) erklärte den homerischen Kampf der Götter als einen allegorischen Bericht vom Kampfe der Elemente, wobei Apollo, Helios und Hephästos als Feuer, Hera als Luft, Poseidon als Wasser, Artemis als der Mond gedeutet wurden. Heraklit (um 500) und Anaxagoras (500? bis 428) erblickten in den Mythen bereits philosophische Allegorien und symbolische Verkörperungen ideeller Eigenschaften und Empfindungen; Sokrates, Metrodorus, Euripides ebenso wie Empedokles und der Neuplatoniker Porphyrius wandelten in ähnlichen Bahnen (vgl. O. Gruppe, Gr. Myth. S. 11 und Roscher 2106). Von Usener (Götternamen S. 344) stammt folgende, für die erste Kaiserzeit sehr charakteristische Schilderung: „In dem Maße als der Glaube an die Götter der klassischen Zeit seine Kraft verlor, wurden auch die Göttervorstellungen, wie Dichtung und Kunst sie gestaltet hatten, frei und verfügbar als bequeme Mittel dichterischer Darstellung. Von den Dichtern der Neronischen Zeit, ja von Horatius und Ovidius an können wir diesen Vorgang verfolgen, der in der jüngeren Alexandrinischen Schule seinen Höhepunkt erreichte. Der bedeutendste und für die Folgezeit maßgebendste Vertreter ist Nonnos, in der lateinischen Literatur Claudius Claudianus. Alles, jede Handlung, jedes Ereignis setzt sich bei ihnen zu einem Spiel göttlicher Kräfte um. Daß bei diesen Dichtern auch abstrakten Begriffen breiter Raum gewährt wird, ist kein Wunder. Die persönlichen Götter haben für sie keine tiefere Bedeutung als jene Begriffe, sie sind beide gleich sehr bewegliche Vorstellungsformen dichterischer Einbildungskraft geworden.“ Brugsch (Rel. u. Mythol. d. alt. Ägypter S. 17 § 14, 1; 32 §§ 19, 20) hebt übrigens auch für die ägyptische Religion die philosophische und allegorische Bedeutung der mythischen Vorstellungen mehrfach hervor; so sagt er: „Andere glauben in den Sagen und Fabeln, welche den Inhalt der Mytho-

burt des religiösen Geistes überhaupt fällt, das Christentum gerade in dieser Epoche Wurzel geschlagen hat. Es ist daher ein merkwürdiger Widerspruch, wenn man einerseits die Herrlichkeit des christlichen Glaubens und seines Stifters preist, andererseits die gleichzeitig blühende und das geistige Leben der Zeit beherrschende allegorische Auslegung lediglich als ein Produkt des geistigen Niederganges, der Dekadenz, hinstellt und die im Neuen Testament bekannten christlichen Zeugnisse für sie auszumerzen sucht. Als etwa 200 Jahre später Origenes¹ wieder kräftig den Unterschied zwischen

logie eines Volkes bilden, den allegorischen Ausdruck physischer Erscheinungen und metaphysischer Vorstellungen erkennen zu müssen, und haben ihre Erklärung der Mythen danach eingerichtet. Selbst ein Aristoteles zeigte sich nicht abgeneigt, diese Anschauung zu teilen, und die berühmtesten Philosophen der älteren griechischen Schule huldigten derselben Theorie usw.“ Da hier wesentlich die objektivierende Deutung sich geltend macht, so mahnt indessen auch Brugsch davon ab: die Vieldeutigkeit verurteile die Richtung. Dagegen bemerkt er zu den altägyptischen Mythen, daß auch sie in einem anderen Sinne als dem bloß wörtlichen verstanden wurden. Hierzu läßt sich auch vergleichen Wellhausen, Isr.-jüd. Rel., KdG. S. 38: „Erst nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer verschrumpfte das Judentum mehr und mehr in Pharisaismus, vorher war es geistig doch noch sehr rege. Die Pedanterie und die strenge Disziplin beherrschten höchstens die Praxis, aber auf dem Gebiete des Glaubens und der religiösen Vorstellung ließ sie der Freiheit und der Entwicklung vollen Raum. Statt der alten nüchternen Weisheit bildete sich damals auf dem Grunde der allgemein orientalischen eine spezifisch jüdische Gnosis aus, die sich mit der Entstehung der Welt und des Bösen, mit Gott und dem Teufel, mit den Engeln und den Dämonen abgab und stark war in Personifizierung und Namengebung.“ Ähnlich äußert sich Harnack, Dogmengeschichte § 13, 1 S. 49: „Die Möglichkeit für das Aufkommen des christlichen Gnostizismus lag darin, daß die christlichen Gemeinden im Reiche in das Erbe der jüdischen Propaganda eingetreten waren, in der bereits eine weitgehende Spiritualisierung der alttestamentlichen Religion stattgefunden hatte, in der das intellektuelle Interesse an der Religion entfesselt war, und die bereits Einflüsse seitens fremder Religionen (babyl., pers. s. die jüd. Apokalypsen) erlebt hatte.“ Sollte sich wirklich Palästina von aller Kultur der Zeit so hermetisch abgeschlossen haben, daß nur die jüdische Propaganda im römischen Reiche von dieser religiösen Vergeistigung erfaßt wurde?

¹ Origenes (Migne III 867/68 Anm. v. Huetius) unterschied eingehender zwischen dem *sensus allegoricus*, *sensus tropologicus* und *sensus anagogicus*. Auch eine Vierteilung kam vor, die Bezeichnungen schwankten (vgl. auch

dem *sensus literalis* und dem *sensus mysticus*, wie er den bildlichen Sinn bezeichnete, betonte, da hatte er nicht nur die mündliche Tradition vielfach auf seiner Seite, er konnte sich auch auf die Evangelien wie auf die apostolischen Briefe für seine Anschauungsweise berufen.¹ In noch höherem Maße als hier kommt die Allegorese in den Apokryphen zur Geltung, und seitdem hat sie sich, obschon oft angefochten, behauptet.² Mag sie auch, weil sie eben ihrem Wesen nach nicht historisch wissenschaftlich ist, oft genug wunderliche Blüten zeitigt haben, so ist und bleibt sie doch vor allem ein hervorstechender Zug des christlichen Altertums, und es hieße einem obersten Grundsatz der historischen Wissenschaft zuwiderhandeln, nämlich dem, der fordert, daß jedes Denkmal aus dem Geiste seiner

Bugge, Hauptparabeln S. 2). Hennecke Ap. 34 zeigt sich dieser Art der Deutung natürlich abgeneigt; er bemerkt: „Die nicht erst von den Gnostikern bezugte Theorie von dem dreifachen Schriftsinn wurde dazu verwandt (Theodot, Excerpt 66), manche Bestandteile des geschriebenen Wortes als nicht maßgebend darzustellen. Die Gnostiker waren zu sehr spekulative Köpfe, um den einfachen, hohen Sinn des Evangeliums zu begreifen.“ Zu erwähnen wäre hier auch, daß bereits bei dem Rabbiner Hillel eine Art Logik zur Begründung neu aufgestellter oder streitiger Sätze sich findet. Sie enthält sieben Regeln: 1. Leichtes und Schweres, der Schluß *a minori ad majus*. 2. Eine gleiche Entscheidung, d. h. der Schluß aus Gleichartigem, *ex analogia*. 3. Ein Hauptsatz aus einer Schriftstelle, nämlich Ableitung einer Hauptbestimmung des Gesetzes aus einer einzigen Schriftstelle. 4. Ein Hauptsatz aus zwei Schriftstellen. 5. „Allgemeines und Besonderes“, d. h. Näherbestimmung des Allgemeinen durch das Besondere und des Besonderen durch das Allgemeine. 6. „Dem Ähnliches an anderer Stelle“, d. h. Näherbestimmung einer Stelle durch Zuhilfenahme einer anderen. 7. „Eine Sache, die sich lernt aus ihrem Zusammenhang“, d. h. Näherbestimmung aus dem Zusammenhang des Textes. Vgl. Schürer II, 397.

¹ So bemerkt auch H. Weinel, Die Gleichnisse Jesu S. 13: „Wenn wir noch hinzufügen, daß auch schon unsere Evangelisten eine allegorische Deutung der Gleichnisse für die tiefere und den Sinn erst völlig erschöpfende gehalten haben, so sieht man, welches Schwergewicht für diese Auffassung in die Wagschale geworfen werden kann.“

² Daß auch der jüdische Schriftgelehrte in der Bildrede erfahren sein mußte, geht schon aus Jesus Sirach 29, 2. 3 hervor: „Auf die Darlegung berühmter Männer achtet er, und er beschäftigt sich mit ihnen mit Wendungen von Parabeln(?), den verborgenen Sinn von Bildrede erforscht er, und in Rätseln von Parabeln verkehrt er.“ Vgl. Bugge, Hauptparabeln S. 85.

Zeit heraus zu erklären ist, wollte die Theologie weiterhin mit Achselzucken an der Allegorese der Zeitgenossen Christi vorübergehen. Für die Mythologie jedenfalls sind die allegorischen Arbeiten aus der Zeit des Urchristentums schon deswegen von Wert, weil der Mangel an wissenschaftlicher Methode zum Teil durch die Fülle des verfügbaren lebendigen Mythenmaterials reichlich aufgewogen wurde. Auch wir leiden ja keineswegs an Stoffmangel, aber es fehlt unserem Stoffe an Leben. Er ist nicht mehr mit unseren Sitten und Anschauungen verknüpft, ist doch selbst zwischen unserer eigenen Glaubenswelt und unserem modernen Menschentum eine besorgnis-erregende Entfremdung eingetreten. Mochte nun auch der Zeit des römischen Synkretismus¹ nicht minder eine Erstarrung der Religions-systeme, eine Abgestorbenheit der Kultformen und Mythen vorangegangen sein, an den Bräuchen der Völker des römischen Weltreiches, an ihren Symbolen war ein Teil ihres geistigen Gehaltshaften und erhalten geblieben, und als die Dämme der Nationalität und lokalen Kultgemeinschaften zusammenbrachen, fluteten die religiösen Anschauungen zu gegenseitigem Austausch über die engeren Grenzen, nicht ein Wiederaufleben eines Glaubens war es, sondern ein Zusammenprall der verschiedensten, lange getrennten und nun auf freier Kampfbahn im Wettstreit um den Platz an der Sonne des römischen Cäsarentums wie im Kampfe um die Selbstbehauptung ringenden Glaubenswelten. So schärfte sich das Auge für das heimische Gut, indem sich der religiöse Horizont erweiterte, und allseitig erlebten die Religionen eine Erneuerung, die sich nur dadurch vollziehen konnte, daß zunächst den alten Formen und Bräuchen, soweit das gelingen wollte, ein geistiger Gehalt wiedergegeben wurde. Das eben ist das Werk der allegorisch vergleichenden Methode, daß sie den Formen wieder Sinn, den Religionen die Möglichkeit gab, sich freier zu entfalten und fallen zu lassen, was mit dem Geiste der Zeit sich ganz und gar nicht mehr vereinen lassen wollte, und

¹ Unter dem Synkretismus verstehen wir ganz allgemein die „Vermischung irgendwelcher religiösen Elemente, die örtlich oder zeitlich (oder in beider Hinsicht) verschiedener Herkunft sind.“ Vgl. K. Helm GRM I, 12 S. 773.

in dem unvergleichlich mächtigen Born dieser Renaissance empfing unter anderem auch die katholisch-christliche Kirche ihre Taufe. Daher ist sie, wie gar nicht anders zu erwarten, so reich an Symbolen und sinnigen Formen, daß sie von ihrem obersten Hirten an bis zu dem Armen, der alljährlich am Gründonnerstag vom Bischof der Fußwaschung gewürdigt wird, von dem allerheiligsten Sakrament des Altars bis zum bescheidenen Weihkessel in der Hütte des Holzfällers, als eine einzige mächtige Allegorie, als der sichtbare Leib der allbeherrschenden Erlösungsidee in unsere andersgeartete Gegenwart ragt. Luthers Reform zur Verinnerlichung des Glaubens durch das Wort allein und die in seinem Geiste über ihn hinausgehende protestantische Theologie mit ihrem Ideal, dem reinen Menschentum Jesu, bedeuten einen endgültigen Bruch mit dieser allumfassenden Allegorie, die gleich einer Geisterhand aus dem Jenseits alle Funktionen des Erdenlebens meistern will. Die Entwicklung vollzieht sich nunmehr im bewußten Gegensatz zur herrschenden Kirche der Symbole und Formen, und man baut dem Individuum ein Bethaus abseits vom Wege des geschäftigen Weltgetriebes. Chapel, Kapelle, nennt der Engländer noch heute alle Gotteshäuser, in denen der alte christliche Kultus der gottesdienstlichen Handlung das Heimatrecht verloren hat; eine wirkliche Kirche ist ihm ohne die alten Zeremonien undenkbar. Ist die christliche Kirche der Symbole und Formen wirklich so ganz im Gegensatze zum Geiste ihres Stifters erstanden, ist nicht vielmehr der mächtige Baum in treuer Weiterentwicklung des empfangenen Keimes mit einer gewissen Naturnotwendigkeit gerade so gewachsen, wie er heute manchem zum Verdrusse ausschaut? Diese mehr denn je brennende Frage¹ ist einseitig beantwortet worden;

¹ Vgl. zu dieser Frage auch Kalthoff, Das Christusproblem 2. Aufl. S. 18: „Die bisherige kritische Forschung wurde, oft genug vielleicht unbewußt, von einem bestimmten theologischen Interesse geleitet: von dem Gegensatz gegen die Theologie der römisch-katholischen Kirche. Es sollte eine Quelle aufgesucht werden für die geschichtliche Persönlichkeit Jesu, um auf Grund dieser Quelle zu beweisen, daß die protestantische Auffassung vom Christentum die einzig richtige, die katholische also eine Trübung und Entartung des Christentums darstelle.“ Mag diese Beurteilung der modernen Quellenkritik, die an sich eine

das gegenwärtig in der katholischen Kirche geäußerte Verlangen nach einer Wiederkehr der Scholastik entspringt dem Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Rechtfertigung, nach einer modernen Auseinandersetzung mit der im protestantischen Lager herrschenden Anschauungen, und diese kann nur durch den Nachweis erbracht werden, daß allegorisches Denken und Verstehen, symbolische Handlung und symbolische Deutung dem Christentum bereits an der Wiege als Patengeschenke beschert waren. Was die moderne theologische Forschung am Katholizismus besonders auszusetzen findet, der tote Glaube der Formen und äußerlichen Werke, das wäre dann nicht auf die Rechnung eines allmählichen Rückfalles der reinen Lehre Christi an die heidnische Welt der Kulte zu setzen, es beruhte vielmehr auf dem unabänderlichen Gesetz der Erstarrung und Entgeistigung der Glaubensformen überhaupt.

Schlußwort.

§ 57. Nach diesen Darlegungen möchte es scheinen, als wenn allegorische Methode und mythologische Methode uns eins wären. Dem ließe sich aber nur zustimmen, wenn der Begriff „allegorische Methode“ sehr wesentlich vertieft würde. Keinesfalls darf die mythische

selbstverständliche und also von Nebenabsichten freie Übertragung moderner philologischer Methode auf das Gebiet der Theologie ist, in der Form auch zu weit gehen, die vielfach herrschende Grundstimmung, der Geist, in dem Kritik an den Quellen geübt wurde, ist dabei doch richtig gekennzeichnet. Die Voraussetzunglosigkeit in der Wissenschaft ist gewissermaßen eben nur ein Dogma oder besser noch ein Ideal, das angestrebt wird, aber beim ehrlichsten Willen oft nicht zu erreichen ist. So darf man Kalthoff zustimmen, wenn er am gleichen Orte (S. 29) sagt: „Der Punkt, an dem der Irrweg der protestantischen Theologie begonnen, liegt gleich am Anfang der protestantischen Lehrentwicklung in dem sogenannten Formalprinzip des Protestantismus, in der Voraussetzung, daß die Bibel, insbesondere auch das Neue Testament mit seinen Evangelien, gegenüber der Kirche das Ursprüngliche, Normative bedeuten, die Kirche also den Evangelien gegenüber das später Gewordene, Abgeleitete und Sekundäre darstelle. . . . Der Autorität des Papstes sollte eine andere, höhere gegenübergestellt werden. . . . Die katholische Kirche hat in der Frage der Bibel stets an dem richtigeren Standpunkt festgehalten, daß sie die Kirche als das Ursprüngliche, die Bibel als das Abgeleitete betrachtet.“

Allegorie als willkürlich, singulär oder spielerisch betrachtet werden. Erzeugnisse, die das sind, sind eben nur Auswüchse, nicht aber die Regel. Allegorisch im mythologischen Sinne ist im Grunde genommen die ganze geistige Entwicklung des Menschen, weil sie nach dem einen Anderen, der Vergeistigung des in den Sinnendingen befangenen Daseins zustrebt. Dadurch wird das äußere Sein zum Abbild der geistigen Innenwelt. Das Objekt und die durch dieses angeregte Seelentätigkeit verschmelzen im Bewußtsein zu einem Dritten, einer das Bewußtsein beherrschenden Größe, neben der die Sonderexistenz des Objektes aufhört, die Mehr- oder Vielseitigkeit seiner Einwirkungen auf das Subjekt unter eine Norm gebracht, vereinfacht und eindeutig wird, so daß diese Größe, das Symbol oder der Sinnbegriff, zu einer bewußten zwingenden, das Leben gestaltenden oder bestimmenden Macht wird. Dieser Vorgang ist kein willkürlicher. Sinnbegriffe und weiterhin Ideen, Ideale stehen mit den Außendingen in einem natürlichen inneren Zusammenhange durch deren jeweilige Bedeutung für den Menschen und ihre Stellung in seiner Anschauungswelt. Der an den eigentlichen Allegorien auffallende Zug, daß der innere Zusammenhang zwischen dem berichteten äußeren Vorgange und seiner ideellen Bedeutung, zwischen den darin begegnenden Objekten und den diesen entsprechenden Sinnbegriffen vielfach schwer erkennbar oder, wenn gegeben, unverständlich ist, künstlich erscheint, beruht darauf, daß diese inneren Zusammenhänge aus dem Bewußtsein des Subjektes geschwunden, die alten Sinnbegriffe als Rudimente der Vergangenheit aber im Geistesleben erhalten geblieben sind. Dieser Zug ist indessen nicht wesentlich. Daher fördert die tiefer grabende allegorisch-mythologische Methode auch nicht singuläre allegorische Bedeutungen, sondern dringt, von den einzelnen allegorischen Sinnbegriffen ausgehend, auf die jeweiligen umfassenden geistigen Zusammenhänge und auf die Erforschung des geistigen Wachstums des Menschen überhaupt.

Sachverzeichnis.

- Aal (= Schlange) 72.
 Aberglaube 19 u. A 1, 153 ff., 156, 160, 161, 164, 166.
 Achilles 182 f., 188, 196 f.
 Acker 233.
 Ackerkult 120 f.
 Adam 231.
 Adler (= König) 240.
 Adlerkot 19 A 1, 160, 167 A 1.
 Affekt 42 ff., 47 ff., 52 ff., 105 A 2, 110 ff. u. 111 A 1, 171.
 Agnar 189 ff.
 Agnostizismus 52.
 Ahasverus 249 A 1.
 Alarich 6.
 Alexandrinismus 225, 232 A 2, 236, 242 A 1, 257.
 Alfrek 164 A 1.
 Allegorese 213 u. öfter.
 Allegorie 3 A 1, 8 u. A 1, 213 ff. u. öfter.
 Alp 252 A 1.
 Alpdruck 25, 41 A 1, 57, 164 u. A 1, 177.
 Angang 56 u. A 1, 153.
 Animalismus 152 A 1.
 Animismus 25, 36 ff., 41 u. A 1, 116 A 1, 145 A, 152 A 1, 169, 171 f., 173.
 Antheserien 198 A 1.
 Anthropomorphismus 76 A, 85 A 1, 112, 141.
 Anu 231.
 Apfel (Fruchtbarkeit) 186 A, 196.
 Apfelbaum (Held) 86; (Adam) 231.
 Aphrodite (Ares) 144.
 Apperzeption 42 f., 55, 71, 112 f.
 Aristoteles 16, 92, 235 ff.
 Aruru 231.
 Asche 140 u. A 2, 247; vgl. 191 f., 195 u. Feueropfer.
 Asen 8, 158.
 Ask und Embla 90.
 Äsop 237, 238 A 1.
 Assoziation 42 f., 54 ff., 112 f.
 Astralmythologie 32 ff.
 Atavismus 152 A 1.
 Athene (Ares) 144 A 2, (Geburt) 223.
 Äthiopier 252 u. A 2.
 Athlet (König) 236 f.
 Aufhocker 252.
 Aussatz 149, 151.
 Baisecul 162.
 Baldr 154, 164 A 1.
 Band, rotes 148.
 Barbarossa 5 u. A 1, 12, 250.
 Baum (Erkenntnis) 90; (Leben, Stammbaum) 9 A 1, 37, 85 u. A 1, 91, 116, 171 f., 193; (Mensch) 90, 91; (Personenname) 83; (Unterwelt) 90; (Wohnung) 83 f., 89, 94.
 Baumkult 6 A 1, 75 A 1, 89 u. A 1.
 Begriff (Definition) 65, 97 ff.; (Situation) 110; (Religion) 139 u. öfter.
 Begriffswandel 67 ff.
 Beowulf 6, 35 f.
 Berg (Wasser) 4, 5 A 1, 193, 198.
 Berufen 157.
 Besessenheit 195, 252.
 Bett (Winterhöhle) 70 f.
 Bettler 192 A 1.
 Bildersprache 1 A 1, 3 ff., 6 ff., 75 u. A 2, 116, 184, 205 ff., 207, 226 A 2, 259 A 2.
 Blatt (Mensch) 90, 172 f.
 Blindenheilung 90 f.
 Blindheit 162, 166 ff.
 Blitz 182 A 2, 184, 185.
 Blut 149 ff.
 Blutbund (Blutsbruderschaft) 151, 172 u. A 1.
 Bluttauf 150.
 Blutweihe, germanische 150.
 Bodhibaum 90.
 Brisngamen 247 f.
 Brot 12, 87, 109 u. A 1, 152 A 1, 156, 163, 164, 165.
 Brunhild 19 A, 147, 223.

- Brunnen, vgl. Mimirbrunnen, Wasser.
- Buddhismus 90, 206 A 2.
- Buhlwind 195.
- Bukephalos 195.
- Calandrino 223.
- Chnum 232.
- Clan 134.
- Degeneration, vgl. Entartung.
- Deianeira 192 ff.
- Dichtermet, vgl. Oðhrœrir.
- Dieb (Oðin) 160; (Esau u. Christen) 222; (Menschensohn) 229 u. A 2.
- Dornbusch, brennender 182.
- Dornröschen 19 A, 70 A 3, 197.
- Dualismus, mythischer 178 ff., 201, 209 A 1.
- Echetos 193 A.
- Ehebund, geistiger 12, 144 u. A 3, 156, 182, 193 A, 196, 221, 222; vgl. auch 230.
- Eingeweide (Gesinnung) 146 A 2, 164 A 1, 177.
- Einherjar 221.
- Elisa (Totenerweckung) 202 f.
- Empfängnis, göttliche 22, 155.
- Engel (Gottheiten, heidnische) 222; (Personifikationen) 224, 250, 252 A 2.
- Engidu 144 A 3, 222, 231.
- Entartung 51 u. A, 95 A 1, 128 A 1.
- Erde (Heilmittel) 158; (Kot) 165; (Wohnung) 84, 88.
- Erdkunde, mythische 6, 198.
- Erisapfel 196; vgl. auch Heraklit.
- Eumäos 193 A.
- Ezechiel (Kot essen) 165 f.
- Fabel 237 ff., 242 ff.
- Faden, roter 141, 148 ff., 155.
- Familienbaum 86 A.
- Fasten 189 ff., 192 A 1.
- Faust (Höllensbund) 172 A 1.
- Feder (Schneeflocke) 71.
- Fenriswolf (Fesselung) 145, 146 A 1 u. 2.
- Fessel 141, 144 ff., 206 f.
- Festzeiten 40 A 1; vgl. 90, 147, 182 ff., 183 A 1, 198 f. u. A 1.
- Fetisch, großer 255 f.
- Fetischismus 95 f. u. A 1, 129 A, 152 u. A 1.
- Feuer (Geist) 182, 184, 188 f.; (Hölle) 163 A 1; (nichtbrennendes) 182 ff.; (Prüfung) 186, 189, 196; (Reinigung) 182 f., 188, 196; (Wind, roter) 188.
- Feuerkult 184.
- Feuerofen (Jünglinge im) 189; (Gericht) 230 f.
- Feueropfer 140 A 2, 197, 251.
- Feuerprobe 187.
- Feuertaufe 182, 188.
- Fingernägelschnitzel (Seele) 37, 153.
- Fjalar 159.
- Fleisch (Gewand) 191 f. u. A 1; (Nichtigkeit) 195.
- Fluß (Zeit, Vergänglich-keit) 4 ff., 5 A 1, 10, 12 u. A 1, 109 A 1, 155; (Zeitströmung) 4, 194, 238 u. A 1.
- Flußopfer 6.
- Flutsagen, vgl. Sintflut.
- Freitag 50.
- Freyja 247.
- Friedrich Barbarossa, vgl. Barbarossa.
- Friedrich, Bischof 221 f. u. A 1.
- Frigg 71, 190 f., 247.
- Fuchs 238.
- Fulla 191.
- Furchtmotiv 49 ff., 110 f., 188 A 1.
- Fuß (Fessel, Unterwerfung) 205 ff.
- Galar 159.
- Galle 192, 195.
- Gattungsbegriff 92, 93, 96 ff., 99, 106, 107 A 1.
- Gebet (Zauber) 177.
- Gefäß (Mensch) 214.
- Geheimname 94 A 1.
- Geirröð 189 ff.
- Gemeingeist 130, 132 ff., 137, 177.
- Genealogie 199.
- Georgslegende 22, 219, 251.
- Gericht, Jüngstes 186; vgl. auch 8 u. 231.
- Geschlecht, grammatisches 28 ff. u. A, 48, 112 u. A 1; vgl. auch 222.
- Geschlechtswechsel 112 A 1, 220 ff., 222.
- Geschmacksurteile 138 A 1, 219, 245.
- Gewand 163 A 1, 189, 191 ff., 192 A 1, 196.

- Gilgameschepos 12 A 1, 23 A 1, 34, 109 A 1, 144 A 3, 222, 231.
- Gleichnis 252 f.; (Evangeli-um) 214, 215 A 4, 241 u. A 1; (Aristoteles) 235 ff.
- Gnostizismus 256 u. A 2, 257 A 1, 258 A 1; vgl. Alexandrinismus.
- Goliath (Rom) 254.
- Graswachsenhören 23 A 1.
- Grimnir (Ödin) 182, 189 ff.
- Guðmund 221.
- Gunnlöð 160, 166.
- Gunther 147.
- Guntram 36 f.
- Guthmundus 163.
- Haar** (Seele) 37, 144 A 3.
- Hahn** 57 u. A 1, 58.
- Hammer** 141, 142 ff., 142 A 3 u. 4, 154, 172; (Personenname) 83.
- Hämmerlein, Meister** (Teufel) 143 u. A 4.
- Handwerk** 140.
- Hänsel und Gretel** 229.
- Harmonia** 144.
- Harn** 168 ff., 175 A 1.
- Harpyien** 32, 162 f.
- Hatto, Bischof** 41 A 1.
- Hauchseele**, vgl. Seele.
- Heimdall** (Klugheit) 23 A 1.
- Heinrich, der Arme** 151.
- Heinzelmännchen** 140 f. u. A 1.
- Hel** (Winterhöhle) 70 f.
- Helgi Haddingjaskati** 204 f.
- Hephaistos** (Ares) 144; (Verwerfung) 116.
- Herakles** (Öta) 188, 191 ff.; (Scheideweg) 250 A 1; (Taten) 34; (Zeussohn) 199.
- Heraklit** 10, 189.
- Herdschmiedel** 144.
- Hermes** (Ödin) 162 f.
- Heu** (ventrem purgare) 163, 186.
- Höhle** (Winterwohnung) 70 f.; (Dämonensitz) 134, 190.
- Holle, Frau** 70 f., 247.
- Hölle** 116, 134, 163 u. A 1.
- Horus** 108 A 1, 158 u. A 1.
- Hother** 143.
- Hrungnir**, vgl. Thor.
- Huhn** 229.
- Hund** 191, 193 A.
- Hymir** (Töchter u. Njörd) 169.
- Hypertrophie** 176.
- Illusionstheorie** 44, 54 f., 60, 65 A 1, 67, 98, 113; vgl. auch 26.
- Indigitamenta** 246.
- Ino Leukothea** 4 A 1.
- Intellektualismus** 64 A 1.
- Intellektualmythologie** (Definition) 64, 65 ff., 199 ff.
- Interjektion** 105 A 2.
- Intuition** 106, 108, 111, 113.
- Iros** 193 A.
- Ischtar** 223.
- Jäger, wilder** 247, 249 ff.
- Jahreszeiten** 40 A 1, vgl. 59, 215 A 1.
- Jahwe** (Dornbusch, brennender) 182.
- Jairustochter** 19 A 1; vgl. Totenerweckung.
- Jenseits** 5 A 1, 10, 193, 196, 198.
- Jesus** (Blindenheilungen) 90 f., vgl. Blindheit; (Dieb) 229; (Einzug in Jerusalem) 90; (Geburt) 22; (Gemeingeist) 137; Jairustochter 19 A 1; (Kot, siedender) 165 u. A 1, 181; (Menschensohn) 13, 215 A 1, 229; (Sonne) 183 u. A 1; (Taubstummer) 158 f.; (Verrat Petri) 57 A 1; (Vorbilder) 243 A; (Wurzel Jesse) 89 A 1.
- Johannisfeuer** 182 ff.
- Johanniskraut** 183.
- Johannisscheit** (Blitz) 182 u. A 2.
- Jonathas** (David) 253 f.
- Joseph** (Traum) 229.
- Jülicher** 214 ff., 253 ff.
- Jünglinge im Feuerofen** 189.
- Kalender und Mythus** 33 f.
- Kann** (Trude) 251 u. A 1.
- Kannibalismus** 76 A, 130.
- Kara** (Walküre) 204 ff., 209 f.
- Karl V.** 5 u. A 1, 250.
- Karl d. Große** ebd. u. 236.
- Karl Martell** 143.
- Katholizismus** 119 A 1, 141, 147, 158, 183, 261 f.
- Kausalnexus** 42, 46, 56 ff.
- Kentaur** (Winddämon) 194 ff.
- Kinderbaum** 86 A.
- Kirche** (= Gemeinde) 184 ff.
- Konfession** 123.
- Kopf abtrennen** 251; vgl. auch 13 u. 250.
- Kostbera** (Traum) 9 f.

- Kot 161 ff., 165 u. A 1, 181; vgl. auch 185.
 Krähe 175 A 1.
 Kreuzweg 163, 249, 250 u. A 1.
 Kriegsgeheil 106.
 Kult 20 A 2, 118, 123 f., 174.
 Kultur und Religion 121 ff.
 Kulturmythologie 25 f.
 Kvasir 158 ff.
 Labrys 142 A 3.
 Leichenverbrennung 188.
 Leviratsehe 157.
 Lif und Lifprisir 19 A, 90.
 Linke Seite 157, 165, 250.
 Linkenbold 250.
 Loki (Baldr) 154; (Fesselung) 171 A; (Freyja) 247 f.; (Gefangennahme) 159; (Loptr) 188 A 2; (Njord) 169 f.; (Sleipnir) 221 u. A 1.
 Löwe 102, 104 ff., 107, 108 u. A 1, 110, 113, 170 A 1.
 Löwengott 115 u. A 2.
 Macbeth, vgl. Wald von Dunsinan.
 Machandelboom 86 A.
 Manna 109.
 Männerkindbett 220 ff.
 Mantel 189, 190; vgl. Gewand.
 Märchen (Traum) 38 f.
 Marduk 23 A 1.
 Menenius Agrippa 239.
 Mensch 100 f., 116, 231 f., 233 f.
 Menschensohn 165, 166; vgl. Jesus.
 Met 160, 162, 189.
 Metamorphosen 75.
 Metapher 72 ff., 75, 105 u. A 1, 107, 142 A 4, 205 ff.
 Methode, mythologische 202 ff., 211 ff., 216.
 Milch 185, 187.
 Mimirbrunnen 6, 7, 8 u. A 3, 189.
 Mimirhaupt 13, vgl. Kopf abtrennen.
 Mistjauche 184 f.
 Mittagsdämon 47.
 Mond 26, 33 f. u. A 1.
 Monismus, mythischer 139 ff., 168, 174 ff., 181, 187, 200.
 Monogenismus 113 ff.
 Moosweib 247.
 Motiv, mythisches 203 ff.
 Muß (Trude) 251 u. A 1.
 Mystizismus 176, 179, 198, 201, 259.
 Mythenvergleichung 209 ff.
 Mythologem 216 A 2.
 Mythologie (Begriff) 16 f., 117 f.; (Gegenstand) 17 ff.; (animistische) vgl. Animismus; (objektivierende) 24 ff.; (psychoanalytische) 39 A 1, 201; (subjektivierende) 24, 41 f., 200; (völkerpsychologische) vgl. Wundt.
 Mythus (Erdichtung) 22 u. A 2, 118 A 1; (Kultur) 121; (Religion) 115 f., 118 ff., 200; (Sinnbild), 77 A 2; (Wesen) 1, 118; (Wortbedeutung) 16 ff., 237.
 Nacht 47 f.
 Nachtmar 252 u. A 1.
 Nahrung 108 ff.; vgl. Brot.
 Name 79, 189; (den N. stehlen) 94 f. u. A 1.
 Narfi 146 A 2.
 Nase 23, 193 A.
 Nativismus 107 A 1.
 Naturmythologie 25, 26, 28, 30 f., 31 f., 34 f., 39 f., 194, 198, 210, 255.
 Nebel 32 A 1.
 Nebukadnezar 189, 206 A 1.
 Neophyt 193, 196.
 Nessos 192, 194.
 Nestelknüpfen 155.
 Netz 159.
 Neun 221, 222.
 Nibelungensage 9 f., 147.
 Nixe 4, 12, 109, 147.
 Nöck 4, 13, 147 f.
 Nornen 5 u. A 1, 216 A 2, 251 u. A 1.
 Odysseus (Heimkehr) 193 A, (Unterwelt) 12.
 Ödhrœrir 159 ff. u. A 2, vgl. 8 u. 196.
 Óðin (Einäugigkeit) 8 u. A 3; (Freyja) 247, 248; (Geirröd) 182, 189 ff.; (Mimirbrunnen) 7 f.; (Mimirhaupt) 13; (Riesensweiber) 250; (Rinda) 155; (Suttung) 160, 162, 166.
 Ohr (Verstand) 23 A 1, 193 A.
 Öl 234 u. A 1.
 Opfer 6, 11 f., 149 f. u. A 2.
 Origenes 213 A 3, 214 A 1, 242 A 1, 252 A 2, 258 f. u. A 1.
 Ostacia 220 A 1.

- Päderastie 221.
Panbabylonismus 39.
Paulus (1 Kór. 3, 1 ff.) 185, 196.
Pegasus 195.
Personifizierung 43, 48, 49 A 1, 220, 223 f., 246 f., 257 A 1.
Pferd (Sturmwind) 195.
Pflanze (Leben) 92.
Pflaster („Vergolden“ P.) 164, 177.
Phantasie 32, 77 A 1.
Pharisäer (Blindenführer, blinde) 162.
Phineus 162, 166 A 1.
Polygenismus 36 A 1, 44 f., 113 ff.
Priester (Frauentracht) 222, 223.
Prostitution, religiöse 130 f.
- Quelle, vgl. Fluß, Wasser.
Quellenkult 6 u. A 1, 7 f.
- Rachab 151.
Ragnarök 8.
Reflexion, mythologische 29 A, 46 f., 58 ff.
Religion (Aberglaube) 153; (Definition) 200; (Erkenntnis) 135 ff. u. A 1, 139 u. A; (Kultur) 121 ff.; (Mythus) 20 f., 115 f. u. A 1, 118 ff.; (Wesen) 1, 130, 138, 200.
Religionsstifter 137.
Rerir 86 A.
Riese (Dämon, Teufel) 190.
Rinda 155.
Rote Farbe 148 ff.
Rücken (Kehrseite) 247, 248, 250; vgl. 162.
- Rückgrat zerbrechen 19 A, 251.
Sabbat (großer, kleiner) 183 u. A 1.
Sage 209 A 1.
Salz 150 f. u. A 1.
Same, männlicher 192, 194, 195.
Sarahs Lachen 242 A 1.
Scham 193 A.
Schattenwelt 11.
Schatz 6, 10, 36 f., 198 f. u. A 1.
Schicksalsschwester 5 A 1, 163; vgl. auch Norden.
Schlamm, vgl. Sumpf.
Schmied 143 f.
Schneeflocke (Feder) 71.
Schneekind 22.
Schutzpatron 141.
Schwalbe 166 f. u. 167 A 1.
Schwert 141 f. u. 142 A 1, 176, 190, 204, 227.
Schwimmer 10.
Seele (Atem, Hauch) 43, 58, 120; (Baum, Pflanze) 37, 85 A 1, 171 f.; (Feuer, Wind) 188 u. A 2, 189; (vom Fleisch bekleidet) 191; (Schatten) 12, 171; (Schlange) 28, 36 f. u. A 1; (Traum) 120.
Seelenfest 198 A 1.
Seelenspeise 11 u. A 1, 110 A.
Seth 108 A 1, 158 u. A 1.
Sexualmythologie 155 A 1.
Seyfrid 145.
Sieb 117 u. A 1.
Siegfried (Sonne) 34; (Tarnkappe) 147.
Simson 37, 144 A 3.
- Sinfjötli 221.
Sinnbegriff 81 f., 83 f., 93 f., 107, 154, 179, 180, 200.
Sinnbild 93 A 1, 215 ff., 228 A 1, 233 A 1.
Sintflut 1, 8, 9 u. A 1, 12.
Sittlichkeit 120, 128 ff., 131 u. A 2, 134, 197 f., 200, 230.
Skirniför 151 A 4.
Sleipnir 195, 221 u. A 1, 223.
Snæfellsás 221, 222.
Sonne (Mensch, Held) 26, 28, 30 f., 35 f., 44, 55, 72, 120; (Verschlingung durch ein Ungeheuer) 20 A 1, 76 A.
Sonnenwendfeier 184, vgl. Johannisfeuer.
Speichel 156 ff.
Spil 112.
Stein (Härte) 23, 30, 32, 82, 83, 239; (Personenname) 30, 83; (Vermählung) 87 A; vgl. Versteinern.
Steinkult 6 A 1, 75 A 1.
Storch 9 A 1, 49 A 1.
Strohtod 150.
Strom (Zeit), vgl. Fluß.
Sturmwind (Buhlteufel) 195, 249.
Sumpf 134, 181 f. u. A 1.
Suttung 160, 196.
Svínfellsás, vgl. Snæfellsás.
Symbol (Symbolismus) 1 ff., 175 u. A 1, 180 ff., 212 ff., 213 A 3.
Synkretismus 260 u. A 1.
- Tabu 174 f.
Tanz 112.

- Taufe 10, 158, 182, 192 f., 194, 197.
- Teich (Verwählung) 87 A.
- Teleologie, transzendente 99, 130, 200.
- Tempel (Leib) 187.
- Teufel 116, 134, 143, 162, 252 u. A 1.
- Theokratie 127 f.
- Theriomorphismus 112.
- Thor (Geirrödstöchter) 19 A, (Hammer) 32, 143, 154; (Hrungnir) 207; (Utgarda-Loki) 8 u. A 1.
- Thorkill 163.
- Thout (Heilungswunder) 158.
- Tils, Ritter 5 A 1.
- Tobias (Blindheit) 167 u. A 1.
- Todesfürst (Wassergeist) 10 A 1.
- Töpfer, göttlicher 230 ff.
- Totemismus 112.
- Totensäule (Stammbaum) 9 A 1.
- Totenerweckung 221, 222, 255 f.
- Totenkult 11 f., 19 A, 86 A.
- Trank 8 u. A 1, 189, 196.
- Traum 9 f., 25, 36 f., 38 f. u. 39 A 1, 77 A 1.
- Traumdeutung 56.
- Truden 251 u. A 1.
- Turm (Winterhöhle) 70 A 3.
- Tyr (Fenriswolf) 146.
- Ulrich von Hutten 223.
- Undine 12 f.
- Unitarismus 31 ff., 212.
- Unterwelt 4, 5 A 1, 10, 11, 12, 13, 163.
- Urbeffriff 101 ff.
- Urä 8.
- Uräbrunnen 5; vgl. auch 251.
- Usener 19, 20 u. A 2, 21, 36 A 1, 77 A 2, 79 A 1, 129, 147 A 1, 245.
- Väla (Völva) 8 u. A 3, 13, 221, 222.
- Venus (Umzug) 223.
- Verbannung 134.
- Verklärung 189, 190, 192 A 1, 193.
- Versteinerung 87, 170.
- Verwerfung 116.
- Vestalin 146 A 3.
- Vogel (Verderben) 229; vgl. 162.
- Völkerpsychologie 1, 41 ff., 71; vgl. Wundt.
- Volksetymomythie 71.
- Volkskunde 19.
- Völsung 86 A.
- Vorstellung 20 f., 67, 79, 107 A 1.
- Vorstellungsdominante 80 f., 89, 103.
- Wald (von Dunsinan) 90; (Dämonen) 134; (Finsternis, geistige) 164, 250; (Wendekönig) 32.
- Waldweib 247, 250.
- Wasser (Begriff) 75 A 1; (Einfluß) 169 f. u. A 2, 170; (Gericht) 8, 10 u. A 1; (Heil) 8; (Verderben) 9 f., 10 A 1, 109 A 1, 190 A 1; (W. schöpfen) 117 u. A 1; vgl. Fluß.
- Wasserberg 5 A 1.
- Wassermann 4 u. A, 147 f. u. A 1.
- Wasserprobe 10 u. A 1.
- Weihnachtsbaum 90.
- Wein (Evangelium) 8, 196; vgl. Trank.
- Welt, Frau 247 ff.
- Weltuntergang (Sintflut) 8 ff.
- Werturteil 26 f., 200.
- Werwolf 170.
- Wiedergänger 11, 188, 249 u. A 1.
- Wiedergeburt 211, 250 f., 255 f.
- Wind, roter (Feuer) 188 u. A 2.
- Winddämonen 194 f.
- Wירת von Grafenberg 247.
- Wolf (= Löwe) 170 u. A 1; (Verbrecher) 146, 221, 222.
- Wolfdietrich 116.
- Wort (Begriff) 66 f.; (Bezeichnung) 92, 98 f.; (Natturlaut) 66, 99, 104; (primäres) 101 ff.; (Wirksamkeit) 106.
- Wundt 28 A 1, 41 ff., 46 f., 48, 55 ff., 60 ff., 78, 85 A 1, 171.
- Wüste (Teufel) 134.
- Xisuthros 12.
- Zahlen 40 A 1; vgl. 221, 222.
- Zauber 37 f., 171 f., 205; (Religion) 119 A 1, 120 u. A 2, 153 ff., 176, 177 u. A 1.
- Zehngebote 168 A 1.
- Zeit (Strom) 4 ff., 9.
- Zeitalter, goldenes 6, 12.
- Zeugung (Erkenntnis) 91, 222.
- Zeus (Athene) 223.
- Ziegenmilch 185.
- Zwölften 198 A 1.

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Finsler, G., Homer in der Neuzeit. [XIII u. 530 S.] gr. 8. 1912. Geh. *M* 12.—, geb. *M* 14.—

Fischer, Fr., Thucydidis reliquiae in papyris et membranis Aegyptiacis servatae. [VI u. 76 S.] gr. 8. 1913. Geh. *M* 3.—, geb. *M* 4.20.

Gereke, A., und E. Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft. 3 Bände. Lex.-8. 2. Auflage.

I. Band: 1. Methodik (A. Gereke). 2. Sprache (P. Kretschmer). 3. Antike Metrik (E. Bickel). 4. Griechische und römische Literatur (E. Bethé, P. Wendland und E. Norden). [XI u. 632 S.] 1912. Geh. *M* 13.—, geb. *M* 15.—

II. — 1. Griechische und römisches Privatleben (E. Pernice). 2. Griechische Kunst (F. Winter). 3. Griechische und römische Religion (S. Wide). 4. Geschichte der Philosophie (A. Gereke). 5. Exakte Wissenschaften und Medizin (J. L. Heiberg). [XII u. 432 S.] 1912. Geh. *M* 9.—, geb. *M* 10.50.

III. — 1. Griech. Geschichte bis zur Schlacht bei Chaironeia (C. F. Lehmann-Haupt). 2. Griech. Geschichte seit Alexander (K. J. Beloch). 3. Röm. Geschichte bis zum Ende der Republik (K. J. Beloch). 4. Die röm. Kaiserzeit (E. Kornemann). 5. Griech. Staatsaltertümer (B. Keil). 6. Röm. Staatsaltertümer (K. J. Neumann). [VII u. 500 S.] 1914. Geh. *M* 10.—, geb. *M* 13.—

Ermäßigter Preis für das Gesamtwerk bei gleichzeitigem Bezug aller 3 Bände: Geh. *M* 28.— (statt *M* 32.—); geb. *M* 32.— (statt *M* 37.50).

Heinze, R., Virgils epische Technik. 3. Aufl. [X u. 502 S.] gr. 8. 1915. Geh. *M* 12.—, geb. *M* 14.—

Kaerst, J., Geschichte des Hellenismus. 3 Bände.

I. Bd. Die Grundlegung des Hellenismus. 2. Aufl. [XII u. 536 S.] (Unter der Presse.)

II. Bd. 1. Hälfte. Das Wesen des Hellenismus. [XII u. 429 S.] gr. 8. 1909. Geh. *M* 12.—, geb. *M* 14.—

II. Bd. 2. Hälfte und III. Bd. in Vorbereitung.

Kultur, die hellenische, dargestellt von Fr. Baumgarten, F. Poland, R. Wagner. 3., stark verm. Aufl. Mit 9 bunten, 4 einfarb. Tafeln, 479 Abb., 1 Plan u. 1 Karte. [XII u. 576 S.] gr. 8. 1913. Geh. *M* 10.—, geb. *M* 12.50.

Kultur, die hellenistisch-römische. Von Fr. Baumgarten, Fr. Poland, R. Wagner. Mit 5 bunten und 6 einfarb. Tafeln, 440 Abb., 4 Karten u. Plänen. [XIV u. 674 S.] gr. 8. 1913. Geh. *M* 10.—, geb. *M* 12.50.

Landgraf, G., Kommentar zu Ciceros Reden Pro Sex. Roscio Amerino. 2. Aufl. [VII u. 290 S.] gr. 8. 1914. Geh. *M* 8.—, geb. *M* 9.—

Laum, B., Stiftungen in der griech. und röm. Antike. Ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte. gr. 8. 1914. Geh. *M* 18.—, geb. *M* 22.—
I. Band: Darstellung. [X u. 255 S.] II. Band: Urkunden. [X u. 224 S.]

Literatur und Sprache, die griechische und lateinische. (Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abt. 8.) 3. Auflage. [VIII u. 582 S.] Lex.-8. 1912. Geh. *M* 12.—, geb. *M* 14.—, in Halbfr. *M* 16.—

Inhalt. I. Die griech. Literatur und Sprache: U. v. Willamowitz-Moellendorf, Die griech. Literatur des Altertums. — K. Krumbacher, Die griech. Literatur des Mittelalters. — J. Wackernagel, Die griech. Sprache. — II. Die latein. Literatur und Sprache: Fr. Leo, Die röm. Literatur des Altertums. — E. Norden, Die latein. Literatur im Übergang vom Altertum z. Mittelalter. — F. Skutsch, Die latein. Sprache.

Maurenbrecher, B., Parerga zur latein. Sprachgeschichte und zum Thesaurus. [X u. 281 S.] gr. 8. 1916. Geh. *M* 10.—, geb. *M* 12.—

Mayer, M., Apulien vor und während der Hellenisierung. Mit 40 Lichtdrucktafeln, 3 Farbtafeln, 1 Übersichtskarte und 82 Textabbildungen. [VIII u. 404 S.] Lex. 8. 1914. Geh. *M* 40.—, geb. *M* 50.—

Meister, K., Latein.-griech. Eigennamen. I: Altitalische u. römische Eigennamen. [VI u. 132 S.] gr. 8. 1915. Geh. *M* 4.80, geb. *M* 6.40.

Mitteis, L., und U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde. gr. 8.

I. Historischer Teil. Von U. Wilcken. 1. Hälfte: Grundzüge. [LXXII u. 437 S.] 1912. Geh. *M* 12.—, geb. *M* 14.—. 2. Hälfte: Chrestomathie. [VII u. 579 S.] 1912. Geh. *M* 14.—, geb. *M* 16.—

II. Juristischer Teil. Von L. Mitteis. 1. Hälfte: Grundzüge. [XVIII u. 238 S.] Geh. *M* 8.—, geb. *M* 10.—. 2. Hälfte: Chrestomathie. [VI u. 430 S.] Geh. *M* 12.—, geb. *M* 14.—. Ermäßigter Preis B. Bezug aller 4 Teile geh. *M* 40.—, geb. *M* 48.—

Norden, Ed., Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. [XII u. 410 S.] gr. 8. 1913. Geh. *M* 12.—, geb. *M* 13.—

- Norden, Ed., Ennius und Vergilius. Kriegsbilder aus Roms großer Zeit. [V u. 176 S.] gr. 8. 1915. Geh. *M* 6.—, geb. *M* 7.60.
- Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie. [30 S.] gr. 8. 1913. Geh. *M* 1.—
- Papyri Iandanae cum discipulis edidit C. Kalbfleisch. gr. 8.
- Fasc. I: Voluminum codicumque fragmenta Graeca cum amuleto Christiano. Edidit E. Schäfer. Acc. IV tab. phototyp. [VI u. 33 S.] 1912. Geh. *M* 2.40.
- Fasc. II: Epistulae privatae Graecae. Edidit L. Eisner. Accedunt III tabulae phototypicae. [S. 35—73.] 1913. Geh. *M* 2.40.
- Fasc. III: Instrumenta Graeca publica et privata. Pars I. Edidit L. Spohr. Accedunt IV tabulae phototypicae. [S. 74—123.] 1913. Geh. *M* 2.80.
- Fasc. IV: Instrumenta Graeca publica et privata. Pars II. Edidit G. Spieß. Accedunt III tabulae phototypicae. [S. 125—180.] 1914. Geh. *M* 2.40.
- Pfeiffer, E., Studien zum antiken Sternglauben. (*Στοιχία* Heft 2.) [VII u. 132 S.] gr. 8. 1916. Geh. *M* 5.—, geb. *M* 6.—.
- Rabbow, P., antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung. Auf ihre Quellen untersucht. I. Die Therapie des Zorns. [VI u. 198 S.] gr. 8. 1914. Geh. *M* 6.—, geb. *M* 8.—
- Ritter, C., Platos Gesetze. Darstellung des Inhalts. [IX u. 162 S.] 8. Geh. *M* 3.20. Kommentar z. griech. Text. [IX u. 415 S.] 8. Geh. *M* 10.—
- Roemer, Ad., Aristarchs Athetesen in der Homerkritik. (Wirkliche u. angebliche.) [XII u. 527 S.] gr. 8. 1912. Geh. *M* 16.—, geb. *M* 20.—
- homer. Aufsätze. [VIII u. 217 S.] gr. 8. 1914. Geh. *M* 8.—, geb. *M* 9.—
- Schwartz, E., Charakterköpfe aus der antiken Literatur. 1. Reihe. 4. Aufl. [IV u. 128 S.] 8. 1912. 2. Reihe. 2. Aufl. [IV u. 142 S.] 8. 1911. Je *M* 2.20, geb. je *M* 2.80.
- Kaiser Constantin und die christliche Kirche. Fünf Vorträge. [VII u. 171 S.] gr. 8. 1913. Geh. *M* 3.—, geb. *M* 3.60.
- Staat u. Gesellschaft d. Griechen u. Römer. (Die Kultur d. Gegenw. Teil II, Abt. 4, 1.) Lex.-8. 1910. Geh. *M* 8.—, geb. *M* 10.—, in Halbfr. *M* 12.—
- Inhalt: I. Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, Staat und Gesellschaft der Griechen. II. Benedikt Niese, Staat und Gesellschaft der Römer.
- Taubenschlag, R., vormundschaftsrechtliche Studien. Beiträge zur Geschichte des römischen und griechischen Vormundschaftsrechtes. [II u. 88 S.] gr. 8. 1913. Geh. *M* 3.—, geb. *M* 4.50.
- Das Strafrecht im Rechte der Papyri. [XI u. 126 S.] gr. 8. 1916. Geh. *M* 5.—, geb. *M* 6.60.
- Täubler, E., Imperium Romanum Studien zur Entwicklungsgeschichte des römischen Reichs. Bd. I: Die Staatsverträge und Vertragsverhältnisse. [X u. 458 S.] gr. 8. 1913. Geh. *M* 14.—, geb. *M* 18.—
- Teuffel, W. S., Gesch. d. röm. Literatur. 6. Aufl. U. Mitw. v. E. Klostermann, R. Leonhard u. P. Weßner neu bearb. v. W. Kroll u. F. Skutsch. I. Band. Die Literatur der Republik. [X u. 540 S.] gr. 8. 1916. Geh. *M* 8.—, geb. *M* 9.40.
- II. — Vom Jahre 31 v. Chr. bis zum Jahre 96 n. Chr. [VI u. 349 S.] gr. 8. 1916. Geh. *M* 5.—, geb. *M* 7.—
- III. — Vom Jahre 96 n. Chr. bis zum 3. Jahrhundert. [VIII u. 572 S.] gr. 8. 1915. Geh. *M* 10.—, geb. *M* 11.50.
- Usener, H., Vorträge und Aufsätze. [V u. 259 S.] gr. 8. 1907. Geh. *M* 5.—, geb. *M* 6.—
- Kleine Schriften:
- Band I: Arbeiten zur griechischen Philosophie und Rhetorik. [V u. 400 S.] gr. 8. 1912. Geh. *M* 12.—, geb. *M* 15.—
- II: Arbeiten zur lateinischen Sprache u. Literatur. [IV u. 332 S.] gr. 8. 1913. Geh. *M* 15.—, geb. *M* 18.—
- III: Arbeiten zur griechischen Literaturgeschichte, Geschichte der Wissenschaften, Epigraphik, Chronologie. [VI u. 548 S.] gr. 8. 1914. Geh. *M* 24.—, geb. *M* 27.—
- IV: Arbeiten zur Religionsgeschichte. [VIII u. 516 S.] gr. 8. 1913. Geh. *M* 15.—, geb. *M* 18.—
- Vahlen, J., Beiträge zu Aristoteles' Poetik. Neudruck besorgt von Herm. Schöne. [VIII u. 362 S.] gr. 8. 1914. Geh. *M* 8.—, geb. *M* 10.—

Langer

Intellektualmythologie

BL
310
L43

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

330852

